ترجمه
ل / ر
طهارت [illegible] کتاب صلوٰة
همراه [illegible] حاشیه انجام شده
و اصلاح ممکن است، ناقص باشد



کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

(طهارة . صلاة) (ر . ۰ ـ ۱۱۲۵)

نام کتاب: حاشیه بر شرح لمعه

مؤلف متن: شمس الدین ابو عبدالله محمد بن مکی (شهید اول) محشی: جمال الدین بن حسین خوانساری

شارح: ... مترجم: ...

تاریخ تحریر: رمضان المبارک ۱۲۱۷ هجری نوع خط: نسخ خوش تعداد سطر: ۲۵

جزء کتب: فقه زبان: عربی عدد اوراق: ۳۷۱

طول: ۲۰/۵ عرض: ۱۲ شماره عمومی: ۲۵۳۵۸

وقفی / خریداری تاریخ ... وقف / خریداری

ملاحظات

آغاز: الحمد لله ـ قوله فی الحاشیه

انجام: اما روایة العشر فلا اذکرها الآن الی هنا کتب المصنف رحمه الله

اندازهٔ نوشته‌ها: ۷×۱۴/۳

---

۱ ۱

حاشیه بر شرح لمعه (عربی)

موضوع: فقه استدلالی (کتاب الطهاره، کتاب الصلاة)

مؤلف: مولی جمال الدین محمد بن مولی آقا حسین خوانساری

آغاز: بعد از بسمله الحمد لله رب العالمین والصلاة والسلام علی خیر خلقه محمد وآله الطاهرین

انجام: اما روایة العشیر فلا اتذکرها الآن الی هنا کتب المصنف رحمه الله

تاریخ: شهر رمضان المبارک (۱۲۱۷) هجری

اندازه: (۲۵) ۱۱/۵×۲۰ برگ ۳۷۸

خط نسخ بسیار خوب کاغذ ترمه جلد تیماج آبی

نسخه‌ای است طریف نفیس خوش خط قرائت و تصحیح شده است

تعليقة

آقا جمال الدين خوانساري على روضة البهية للشهيد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين
الطاهرين قوله في الحاشية ما كان متعلقه عاما اي من الافعال العامة التي
لا يخلو عنها فعل نحو كائن وحاصل قوله منها واجب الحذف كالواقع خبرا الخ لأن
المشهور بينهم ان المتعلق الظرف في هذه المواضع اذا كان عاما وجب الحذف
لقيام القرينة على تعيينه وسد الظرف مسده فلا يقال مثلا زيد كائن في الدار و
نقل عن ابن جني انه قال بجوازه وحكم بجواز اظهاره تمسكا بقوله تعالى فلما
رآه مستقرا عنده فمعناه ساكنا غير متحرك وليس بمعنى كائنا واما ما وقع في بعض خطب
امير المؤمنين صلوات الله عليه في وصفه تعالى من قوله لم يحلل في الاشياء فيقال هو فيها
كائن فالكائن فيه من الكون في الاشياء بمعنى الحلول فليس من الامور العامة
حتى يجب حذفه واما اذا كان المتعلق في هذه المواضع امرا خاصا كما في قولنا زيد في
الدار اذا اريد انه نائم في الدار فلا يجوز حذفه اللهم الا مع قيام دليل عليه وكذا في غير
مواضع الاربعة لا يتعلق الظرف الا بملفوظ موجود كما صرح به نجم الائمة قوله منها
سمي بذلك لاستقرار الضمير فيه اعلم انهم اختلفوا في انه اذا حذف العامل الذي هو
متعلق الظرف فهو حذف مع ضميره او حذف هو وحده وانتقل ضميره الى الظرف
واستقر فيه فذهب السيرافي الى الاول وابو علي ومن تابعه الى الثانية وهو المختار
عندهم وهذا الوجه مبني عليه هذا والاظهر ان توجيه التسمية ليس بانه بل لكون
المتعلق مفهوما منه بلا حاجة الى قرينة فكان العامل مستقرا في الظرف و
الظرف مستقر فيه فحذف فيه تخفيفا كما ذكره الشيخ بخلاف الظرف اللغو اذ لا يفهم
العامل منه اللهم الا بقرينة خارجة فكان لغوا ملغى عنه فتأمل قوله فيها

او المتعلق بالاستقرار العام بمعنى كونه مستقرا ان له تعلقا بالاستقرار
كالشمس فيها سواء ذكر او حذف ويفهم منه ان مرادهم في الاستقرار
الضمير انما هو فيما اذا كان المتعلق عاما واجب الحذف واما اذا كان خاصا فلا
ضمير على القولين وان حذف المتعلق وكان في عبارة في صورة كونه خاصا
فلا ضمير على القولين وان حذف المتعلق وجهه انه في صورة كونه
خاصا فلا يفهم المتعلق من الظرف ولا يجوز حذفه الا مع قيام دليل عليه ومعه فهو في
حكم المذكور وظهوره فيه لم ينتقل منه الى الظرف بخلاف ما اذا كان عاما واجب الحذف
فان المتعلق لما كان يفهم من الظرف فانه لم يذكر عليه اصلا فلم يكونوا انتقال الضمير الى الظرف
لوجوده عندهم اذ لك فلم قوله فيها كما ذكره جمع من النحاة ويظهر من كلام نجم الائمة
انه لم يعتبر في الظرف المستقر الا تعلقه بمحذوف ومن كلام صاحب اللباب اعتبار كون
متعلقه الاستقرار او الحصول وكونه مقدرا غير مذكور لكنه لم يعتبر وجوب الحذف
ولا طرحا حققه السيد الشريف في حواشي الكشاف ان الظرف المستقر عندهم
ما لم يذكر متعلقه وفهم منه فكان المتعلق مستقر فيه كما ذكر ما في وجه تسمية فلهم
منه سوى الافعال العامة كان المقدر منها وان فهم معها شيء من خصوص الامور
المقدر بحسب المعنى فلا خاصا كما اذا قلت زيد على الفرس او من العلماء او
في البصرة كان المقدر راكب وموجود ومقيم وذلك لا يخرجها من كونها ظرفا
مستقرا لانه معنى ذلك الفعل الخاص استقر فيها ايضا وجاز التقدير الفعل
العام لتوجيه الاعراب فقط ولما كان تقدير الافعال العامة مطردا واضحا
اعتبره النحاة وفسروا المستقر بما عامله محذوف عام هكذا افاده واما وجوب
حذفه فيها فانه لم يعتبر في مفهوم الظرف المستقر ومن اعتبر ذلك فيه فبناء على ما اتفق
مذهبه ان كل ما كان المتعلق من الامور العامة وغير مذكور فكان واجب الحذف وكونه
من الامور العامة عنده متلازمان فلما اعتبر وجوب الحذف واما من لم ير وجوب
الحذف في المواضع الاربعة فاكتفى في الظرف المستقر بكونه من الامور العامة ومقدرا
منه بقوله قوله فيها كان متعلق الاول عام الخ لا يخفى ان الظرف في باء الكاشف
في نحو كتبت بالقلم لا يكون الا لغوا متعلقا بها الفعل المذكور والباء كما افاده

الا متعلقة اى كتبت باستعانة القلم ونبد مستعينا فى الكلام والباء متعلق به وهى المعرب
فالظرف لغوا على الاول لعظم واما على الثانى فلان الاستعانة ليست من الالة العامة واما باء
الملابسة وهى التى بمعنى مع نحو دخلت عليه بثياب السفر فاجعل متعلقها متلبسا المتعين
متبركا كونه حالا وهو الامر العامة الواجبة الحذف واما تعين المحل عليه وانه كما يكن جعل متعلقه
الفعل المذكور كما فهم من كلام الشارح فوجه غيره اذ يمكن ان يجعل المتعلق نحو تبركت وتعال ان
كما افاده معنى التلبيس والملابسة نظر لثبت السلم على الوجه الاول ولعله بهذا نبه بقوله الاعرف انه
بعد ما ذكر ان الباء يكون بمعنى مع وهى التى تعال الباء المصاحبة نحوه خلوا بالكفر اشهر الدلالة
بالكلمات فقيل انه حق ولا يكون بمعنى مع الاستعانة اى كما يبين بالكفر وكما يقرب بالاهتمام قال والظاهر
انه لا منع من كونها لهما انتهى فتامل قوله والاول ان يجعل ادخل فى التعظيم اذ التلبس باسمه تعالى
تيمنا وتبركا ادخل فى التعظيم والادب من جعله لتبعية الآلة وابتذالها قوله فلا يدل على الجاد
- هى كما نقل من ترجيحات الاشاعرة وليس كذلك بعدم جواز استعمال الرحمن فى غيره تعالى بحسب الوضع
اللغوى غير ظ اذا الظاهر ان معناه لغة ليس الا المتصف بالرحمة البالغة مع زيادة مبالغة فيه ليست فى الرحيم
لدلالة زيادة الاسم على زيادة المسمى واما كون معناه ما ذكره الشهاى المنعم الحقيقى البالغ فى الرحمة
غايتها فلا يظهر ان المفرد الظاهر ايضا بهذا المعنى اللغوى صرح به بعض المحققين ولعل مراد
الشارح ان اختصاصه تعالى ليس لانه من الصفات الغالبة التى لم يتعارف استعماله فى غيره تعالى
لانه يقتضى جواز استعماله فى غيره تعالى لانه لا يجوز انما بل لان معناه هو ما ذكره فلا يصح استعماله
غيره تعالى بحسب هذا المعنى واما ان كان ذلك معناه بحسب اصل اللغة او نقل اليه ثانيا لغة او عرفا فلا بحث
فتامل قوله البالغ فى الرحمة غايتها الى رتبة لا منتهى اليها غير ظاهر ان افادة اصول النعم جلائلها
يكفى لذلك والا يلزم افادة الجميع فغاية الرتبة ما بالرحيم اشارة الى ما ذكره الشهابى قوله كل امر ذى بال انه قد
ورد فى كل من التسمية والتحميد ولا يخفى انه وان امكن الاكتفاء بكل منهما اذا اشتمل على الحمد لاشتمال
الحديثين لكنهم جمعوا بينهما رعاية للاحوط واشارة للكتاب واقتداء باولى الالباب هذا والبال اصله
حال بمعنى الحال اى كل امر ذى حال وشأن لعظمته او بمعنى القلب والخاطر فانه اذا كان الامر ذا شأن فكانه
على بال صاحبه كلما يشتغل به وقيل شبه الامر بذى بال على الاستعارة المكنية ويمكن ان يكون المراد
كل امر ذى حال او يخطر بالبال جليلا او حقيرا او يكون الوصف للتعظيم نحو يطير بجناحيه والابتر بمعنى
مقطوع الذنب او مطلق الاخير وكثيرا ما يجعل كناية عن الناقص مطلقا ولعله المراد فى الحديث و
قيل ان جعل الترك المذكور فى ابتدائه موجبا للنقص الاخير مبالغة فى سريان النقصان من اوله الى

او يخطر بالبال جليلا او حقيرا ويكون الوصف للتعميم نحو يطير بجناحيه والابتر بمعنى
مقطوع الاخر وكثيرا ما يجعل كناية عن الناقص مطلقا ولعله المراد فى الحديث وقيل ان جعل
الترك المذكور فى الابتداء موجبا لنقص الاخر مبالغة فى سريان النقصان من اوله الى اخره لكنها
غير محال فتامل قوله لان فيه امتثالا للحديث وكانهم انما عدوا ذلك فى التسمية دون التحميد بل
اكتفوا فيه بمطلق الحمد من دون ذكر ما يدل على الابتداء به بل ولا ما يدل على التبرك و
الاستعانة كما يفهم من الباء فى التسمية اقتداء بالكتاب فى اما التزام ذكر الاسم فى التسمية
فلعله ايضا للاقتداء بالكتاب ورعاية الامتثال لفظا ومعنى فافهم قوله بحوره
كالكتب وقدم ما هو الاهم لا يخفى ان ما ذكره سابقا من رعاية مناسبة مرتبة فى الوجود العينى
يكفى توجيها له وحمله على انه لبيان وجه اخر غير السابق لا يلايم السياق فلعله اراد الاول
بيان النكتة للابتداء بلفظة الجلالة اى الاتيان بعبارة وضعت لها من غير نظر الى
خصوص العبارة المذكورة فذكر اولا رعاية المناسبة المذكورة ثم تصدى لكونها فى هذه
العبارة وضعت معموله وكان من حقها التاخير فلا يناسب تقديمها فوجهه بانه للتنبيه على
افادة الحصر وكانه لا يحسن فيه الاكتفاء بما ذكره سابقا او الرعاية المذكورة لا توجب الاتيان
بمثل تلك العبارة بل كان يمكن الاتيان بعبارة اخرى روعى فيها ذلك وكانت سالمة
عن الخدشة المذكورة فلذا وجهها بالتنبيه المذكور اذ ح لا يتوجه خدشة اصلا ثم لا يخفى ان فى قوله
ما هو الاهم ايضا اشارة الى وجه اخر للتقديم المذكور لكنه ايضا مثل الوجه السابق بعينه
حسن تقديمه فى الجملة لا فى مثل تلك العبارة التى حقه التاخير فيها فلذا جعل الوجه
الاصل هو التنبيه المذكور ولا يخفى انه لو جعل النكتة الاشعار بالرعاية المذكورة او
بالاهمية لا لاصل الرعاية او الاهمية لامكن الاكتفاء بكل منهما اذ الاشعار يحصل
بلا ارتكاب خلاف ظاهر فافهم قوله ولهذا يحمل عليه ولا يحمل على شىء منها واما قوله تعالى
الى صراط العزيز الحميد الله الذى له ما فى السموات والارض فالجر فى الجلالة كما هو القراءة
المشهورة على انه عطف بيان للعزيز فافهم قوله ونسبة الحمد الى الذات هنا من تتمة سابقه
والمراد ان باقى اسمائه تعالى صفات ونسبة الحمد الى الذات باعتبار الوصف تشعر بعليته
فلاحتراز عن هذا الاشعار والتنبيه على استحقاقه تعالى الحمد لذاته لا لصفة دون صفة
نسب الحمد اليه تعالى بالاسم لا بالصفات قوله انشائية معنى فليس المراد الاخبار عن حمد اخر بل

هي بنفسها احمد وذلك لان حمده تعالى ليس الا الثناء عليه تعالى بصفات كماله ونعوت جلاله وما ذكر فرد من افراده فان الملائق لفظ الله الدال على استجماع جميع صفات الكمال او البراءة عن كل نقص وزوال وكذا نسبة الحمد اليه تعالى الدال على كمال المحمود ولحيازته فرد من الثناء عليه فيكون حمدا بنفسه من غير حاجة الى حمد اخر فلا يرد انه لم يتبعه بالحمد بل بالاخبار عنه وهو لا يكفي في الامتثال فتدبر **قوله** مختارا هنا اشارة الى وجه اختيار الحمد على المدح وقوله مستحقا للحمد على الاطلاق اي لا لخصوص ما يكون بازاء النعمة اشارة الى وجه اختيار الحمد على الشكر **قوله** والمراد به هنا الشكر اي مطلق الحمد واراد به ما يكون شكرا ايضا لان الحمد راس الشكر واظهر افراده كما ورد في الخبر واذا كان شكرا فيصح جعل الاستتمام غاية له على وجه الشيخ ره فافهم **قوله** وهو اي الشكر مستلزم للزيادة وذلك اي استلزامه للزيادة بل العلم به باعث على رجاء المزيد عند الاتيان بالشكر وهو معنى طلب التمام فيصح جعل الاستتمام من غايات الحمد والاظهر ان يجعل المفعول له هنا سببا لا غاية كما في قعدت عن الحرب جبنا اي الله احمد لاني طلبت تمام النعمة والشكر سبب لحصول مطلوبي فلا تغفل **قوله** وهي موجبة للشكر كان غرضه من الاشارة الى ان في لفظ النعمة التي هي موجبة للشكر اشارة الى ما ذكره من ان المراد بالحمد هنا هو الشكر وهو مستلزم للمزيد فيصح جعل الشكر سببا لاستتمام النعمة الذي هو رجاء المزيد على ما ذكره فافهم **قوله** وفيما تصورنا المراد هنا ايضا ذلك اي طلب تمام النعم التي استعدلها في الجملة واما طلب تمام جميع نعمائه المستفاد من الكلام لو لم يوجدها فلا ينبغي ان يصدر عن عاقل فافهم **قوله** واللام في الحمد يجوز كونه للعهد الذكري كان بناءه على اصطلاح بعض النحاة كصاحب المغني حيث قسم لام التعريف اولا الى قسمين عهدية وجنسية ثم قسم العهدية الى ثلاثة اقسام الاول ما يكون مصحوبها معهودا ذكريا نحو كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول الثاني ما يكون معهودا حضوريا كقولك لشاتم رجل بحضرتك لا تشتم الرجل وكقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الثالث ما يكون معهودا ذهنيا نحو اذ هما في الغار واذ يبايعونك تحت الشجرة هذا وما توهم من ان احتمال الاشارة الى الصادر عن جميع الحامدين مناف للوحدة المعتبرة في العهد الذهني التي بها يفارق عن الاستغراق فمدفوع بمنع اعتبار الوحدة في العهد الذهني بهذا الاصطلاح

٢

والمفارقة عن الاستغراق باعتبار ملاحظة المعهودية بعدها فلو اشير الى جميع الافراد باعتبار انه معهود في الذهن معلوم عنده فهو داخل في العهد الذهني وان لم يكن بهذا الاعتبار فهو الاستغراق ثم الظاهر ان العهدية الواقعة مقسما لهذا التقسيم هو العهد الخارجي الذي على اصطلاح ارباب المعاني فيبقى في المقام احتمال العهد الذهني على اصطلاحهم لكن لما لم يكن له وقع في المقام لم يتعرض له مع احتمال شمول الجنسية على هذا الاصطلاح له فتدبر **قوله** وهو المحمود به اولا اي الحمد الذي حمده تعالى به ولا يخفى انه لا يخفى في دلالة الكلام على العجز عن القيام بحق النعمة على ما ذكره اولا تامل اذ يحتمل ان لا يكون حمده ثانيا من فضله الان بمبسك بعد ذلك يظهر عدم الفرق بين حمده اولا وحمده بعد ذلك وكذا الكلام على تقدير حمله على مطلق الصادر عنه او عن جميع الحامدين لو حمل على الصادر بالفعل لا ما يعم ما يمكن ان يصدر ومثله القول على تقدير الحمل على الاستغراق فافهم **قوله** لانتهائه منه اليه بواسطة او بدونها الظاهر ان المراد بانتهاء الحمد منه اليه تعالى كون جميع الحامد له تعالى بان يكون المحمود في الجميع هو الله تعالى اما بلا واسطة كما فيما احمده به هو تعالى او بواسطة كما فيما حمده غيره تعالى لرجوعه بالواسطة اليه تعالى وظاهر ان هذا المعنى لا يناسب المقام اذ ليس الكلام هنا في المحمودية بل في فعل الحمد انه من فضله تعالى ويمكن حمل كلام الشارح على ما يوافق ذلك بان يكون المراد بانتهائه منه اليه تعالى انتهاء هذا المعنى ويكون قوله بواسطة اشارة الى مذهب المعتزلة من ان افعال العباد مستندة اليهم وبدونها الى زعم الاشاعرة من استنادها الى الله تعالى ويكون الاول اشارة الى ما فعله العباد والثاني الى ما فعله في القران العزيز وغيره لكن الظاهر كما يشهد به الذوق لا سيما بعد ملاحظة وقوع العقلة المذكورة منه في الحاشية كما سنشير اليه هو الاول فتامل **قوله** في الحاشية وقد تقدم من كلامه ما يدل عليه فيه تامل لان ما تقدم من كلامه بعينها ذكر من الضميمة انما يفيد انحصار المحمودية فيه تعالى والكلام هنا في الحامدية فلو فرض ان بعض افرادها لم يكن من فضله تعالى ووجد الحمد معه ايضا لم يلزم منافاة في ما تقدم اصلا وهو ظاهر ولو قيل انه لو كان فرد من افراد الحمد من فضل غيره تعالى لاستحق بذلك الغير الحمد فهو ينافي انحصار المحمودية المذكورة سابقا فمع قطع النظر عن عدم تعرض الشارح له يرد عليه ان عدم كون بعض

الافراد من فضله نعم لا يستلزم كونه من فضل غيره لجواز ان يكون من فعل الحامد من غير
ان يكون من فضل غيره عليه الا ان يدعى ان الحق ايضا يستحق ذلك الحامد الحمد عليه من
غيره فينافي الاختصاص المذكور هنا ثم بعد هذا كله لا يخفى ان ما ذكره الشارح سواء
وقع منه الاشتباه المذكور ام لا انما لا وقع له هنا اذ لا دخل لقوله والحمد فضله بعد
حمله على الجنس في افادة الاستغراق المذكور اصلا بل لو كان فرد ما من افراد الحمد من فضله
لكان الحكم بان الجنس من فضله صحيحا واما ان الجميع من فضله نعم فلو دل عليه الحكم
السابق لكان دليلا مستقلا عليه ولا مدخل للحكم المذكور هنا فيه اصلا فالحكم
بان الجنس هنا يرجع الى الاستغراق ويفيده مما لا يرجع الى محصل نعم الحكم السابق
ربما كان دليلا على ان المراد هنا هو الاستغراق واما الحمل على الجنس والحكم برجوعه
الى الاستغراق بمعونة ما ذكر فلا وجه له كما يشهد به التامل والظاهر انه قد كان
في خياله ما ذكره صاحب الكشاف من ان اللام في الحمد لله للجنس وقد حكموا برجوعه
الى الاستغراق وافادته فايدته فمشى على اثرهم وتخيل ان ما ذكروه يمشي في
هذا الكلام ايضا وليس كذلك اذ افادة الجنس هناك للاستغراق باعتبار حمل اللام في
لله على الاختصاص وظاهر ان اختصاص جنس الحمد به تعالى يستلزم اختصاص جميع
افراده به تعالى واما فيما نحن فيه فلا وجه لذلك وقد يقال ايضا ان المعرف بلام الجنس لا
سيما في المقامات الخطابية يفيد قصر مدخوله على الخبر نحو التوكل على الله والتفويض
الى الله والكرم في العرب والامام من قريش فالحمد لله ايضا من هذا القبيل فلو
تمسك الشارح ايضا بذلك لكان له وجه فتامل **قوله** مع انه لا نعم له اولا باعتبار
ان مراده بالحمد هو الشكر بقرينة ما ذكر من التعليل كما اشار اليه الشارح **قوله** ولح
تمام الاية فان ما سيذكره من التعليل له ناظر الى تمام الاية الكريمة كما سيشير اليه
الشارح **قوله** يستعد بكمال الشكر لمعرفة المشكور اي لكمال معرفته والا فاصل المعرفة
متقدم على الشكر البتة والاظهر هنا ايضا ان يجعل الانقياد سببا للشكر لا
غاية له فتدبر **قوله** بين رتبتي الخوف والرجاء لكن على توجيه الشارح يكون الغرض تحصيلهما
وعلى ما ذكرنا يكونان حاصلين بالفعل ولعل حمل الكلام على الثاني احسن
فتفطن **قوله** والتقدير اي محصل الكلام **قوله** مع منافرة تنكيرهما بجعل الموصول ظاهرا

انه توصيف للتوحيد المذكور منافرة فيه وقد يجعل من تتمة التوحيد والقصر انا اذا جعل ما
موصولة يجب تقدير في الكلام هكذا احمدا وشكرا كثيرا الحمد والشكر الذي هو اهله لمنافرة
تنكير حمدا وشكرا المذكورين لجعل الموصول صفة لهما فيكون قوله مع منافرة متعلقا بقوله
والتقدير اي والتقدير هكذا مع ملاحظة المنافرة المذكورة والا فلا حاجة الى التقدير هنا
ولا يخفى بعده ثم انه على هذا التقدير يكون قوله الحمد والشكر المقدرين اما منصوبا بدلا
من المذكور او مرفوعا على ان يكون خبر مبتدا محذوف كان سائلا يسأل اي حمد وشكر
فيقول هو الحمد والشكر الذي هو اهله كما قيل في قوله نعم يسبح له فيها بالغدو والاصال
رجال على قراءة المجهول اي المسبح رجال ولك ان تجعل الموصول بدلا لا صفة ليسلم عن المنافرة
المذكورة ولا يحتاج الى تقدير فتدبر **قوله** لئلا يلزم التكرار كانه متعلق بقوله بدلا
اي يلزم جعله بدلا لا صفة لئلا يلزم التكرار وذلك لانه اذا جعل نكرة موصوفة يصير
الكلام هكذا شكرا كثيرا شيئا هو اهله وشيئا فيه بقرينة المقام عبارة عن الحمد والشكر
فذكر تعيينهما ووصفهما به تكرار لا طائل تحته بل ينبغي ان يحمدا وشكرا هو اهله واما
اذا جعل بدلا فالتكرار وان كان بحاله لكنه لا بأس به اذ التكرار في البدل من فوائد بل هو
لازم لبدل الكل بل الاشتمال والبعض ايضا بوجه ما ويمكن ان يكون متعلقا بقوله
او نكرة موصوفة اي او بجعل هكذا لئلا يلزم التكرار كما لزم في الوجه الاول فيكون الغرض
الاشارة الى ترجيح هذا الوجه على الوجه الاول وهذا بناء على ان يحمل الوجه الاول
على ما ذكر في الوجه الاخير من ارتكاب التقدير حتى يلزم منه التكرار فتامل **قوله** وفي التشبيه
ح سؤال وا لا فلا يناسب صدور مدح حمده وان فرض كونه كذلك والما اذا لم يحمل على التشبيه
فلا يناسب حمله على سؤال الالحاق ايضا لعدم قدرة العبد عليه واستماعه منه واسا
فيصير من قبيل طلب الممتنع هذا ان حمل الكلام على سؤال الالحاق ينبغي ان يجعل حمده
من هذا القبيل في نفس الامر بان يعطيه بلطفه وتفضله القدرة عليه واما اذا حمل
على ان المقصود به في الاجر والثواب يعده في عداده بفضله منه وان لم يكن من هذا القبيل
في الواقع فيمكن ان يتاتى ايضا في عدم سؤال الالحاق وبذلك الفرد اشارة الى تصور رتبته
عن مثل هذا السؤال واتصاله بما يليق من العبد سؤاله الحاق حمده بالفرد الشبيه
هو اهله ولك ان تجعل الفرد الكامل في كلام الشارح اشارة الى ما هو اهله لا ما هو شبيه به

يكون المراد سؤال ان يجعله بذلك الفرد الكامل ويعده في عداده تفضلا منه تعالى فيصير سببها
به بذلك الاعتبار ذكر الكاف للاشارة اليه هنا وعلى هذا فلا اشكال فتفطن قوله مثله
في قولهم حمدا وشكرا بملء السموات والارض اي نرجو منك ان تجعله بلطفك كذلك او
تعده بفضلك من عداده كما اشرنا اليه فافهم قوله منطبقة على جميع مراتبه كانه اراد بمراتب
التوحيد نفي استحقاق الاله الاخر للعبادة ونفي وجوده ونفي امكانه فانه يستفاد منها
الجميع بعد دفع ما سيورده الشارح من الاشكال بما ذكره من الوجهين على زعمه وبما استدركه
واما حمل مراتب التوحيد توحيد الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الافعال على ما
يقوله الصوفية فهو على تقدير صحته كانه لا يمكن تطبيقها عليها فتامل قوله ويضعف
بانه لا ينفي يمكن ان يقال نفي وجود اله غيره تعالى مرتبة من التوحيد مناط بها الاسلام
ويكتفي بها من اكثر العوام وان لم يعلموا نفي امكانه سيما مع الغفلة عنه وعدم الشعور
به فلا يضر عدم دلالتها عليه ويمكن ان يقال ايضا ان نفي الوجود يستلزم نفي الامكان اذ
لو اتصف فرد اخر بوجوب الوجود لوجب وجوده فاذا لم يوجد علم عدم اتصافه به وما
لم يتصف بوجوب الوجود لم يمكن ان يتصف به لاستحالة الانقلاب بالضرورة قوله وفيه
انه لا يقتضي وجوده بالفعل قد ظهر بما قررناه سابقا ان امكان اتصاف شيء بوجوب
الوجود يستلزم اتصافه به بالفعل وهو مستلزم لوجوده بالفعل بالضرورة فاذا استفيد
منها امكانه تعالى يستفاد وجوده ايضا اذ كل ما لم يوجد يستحيل ان يكون واجب الوجود فافهم
قوله وفيه انه لا يدل على نفي التعدد مطلقا اي لا بالامكان ولا بالفعل لجواز وجود
اله غيره تعالى لا يستحق العبادة على انه يمكن ان يقال ان المراد اما نفي اله مستحق للعبادة
غيره تعالى بالفعل او بالامكان فعلى الاول لا ينفي امكان اله مستحق للعبادة ايضا غيره
تعالى وعلى الثاني لا يدل على استحقاقه تعالى للعبادة بالفعل ولا على وجوده تعالى بالفعل
هذا وانت خبير بان وجوب الوجود مبدأ جميع الكمالات ولذا فرع المحقق الطوسي ره العزيز
القدوسي في التجريد كثيرا منها عليه وعلى هذا فلا ريب انه يوجب استحقاق التعظيم و
التبجيل ولا معنى لاستحقاق العبادة الا ذلك فاذا لم يستحق غيره تعالى للعبادة فلم
يوجد واجب وجود غيره تعالى والا لاستحق العبادة قطعا واذا لم يوجد لم يكن ممكنا ايضا
على ما اشرنا اليه فعلم ان نفي كل من الامكان والوجود واستحقاق العبادة عن الاله الذي هو

رع

4

نفي الاخرين واما انه يستلزم اثباتها فلك حملها على اي منها شئت لكن يشكل ان
هذه الاستلزامات لا يخفى عن خفاء لاحتياجها الى بيان وبرهان وعلم اكثر من يتلفظ
بها بذلك غير ظاهر لا سيما في صدر الاسلام فلو اعتبر في التوحيد الاعتراف بوجود
الواجب تعالى وامتناع اله غيره لم يحكم باعتراف احد منهم بهذه الكلمة الطيبة المحكم باسلامه
مشكل جدا فالظاهر ما ذكرنا اولا من الاكتفاء به في التوحيد بالنسبة الى كثير من الناس
خصوصا في اول الامر بالاعتراف بوجوده تعالى ونفي وجود اله غيره كما هو ظاهر الكلمة
الطيبة وان لم يظهر منهم الاعتراف بنفي امكان اله غيره خصوصا اذا كان ما عرفوا
به مستلزما لذلك ايضا وان لم يشعروا به فكانهم قد اعترفوا به في ضمنه وبالجملة
فكان لهم العلم الاجمالي بما هو الحق من الدين وان غفلوا عن تفاصيله ولا استبعاد
في كفاية ذلك بالنسبة اليهم فتامل قوله ومعناه الله اله الا هو لا يخفى ان حمل التركيب
على هذا الوجه كما ذكره المحققون وان كان ليس ببعيد بل المستفاد من امثال هذا
التركيب ليس الا هذا وما يرجع اليه اذ المفهوم من قولنا لا كاتب الا زيد ليس الا
حصر الكاتب في زيد بمعنى عدم اتصاف احد بالكاتب الا زيدا والحصر كما ذكره
ان زيدا كاتب لا غيره وليس مفهومه انه كاتب موجود او ممكن او ما اشبه هذا الا
زيد وان كان بعضها لازما لذلك لكنه لا يجدي في دفع الاشكال الذي اورده
فانه ان اريد بالاله المعبود بالحق كما هو ظاهر كلام الشارح فلا ينفي تعدد الواجب
وان اريد به واجب الوجود فان اريد حمله بالفعل على الله دون غيره فلا يدل الا
على الوهيته تعالى ونفي وجود اله غيره بالفعل ولا يدل على نفي امكانه وان اريد
حمله بالامكان عليه تعالى دون غيره فلا يدل على وجوده تعالى بالفعل فالتعويل في
دفع الاشكال على هذا ايضا على ما قررناه فتذكر قوله او لانها نقلت شرعا مع
بعده يتوجه عليه انه على هذا بمجرد الاتيان به لا يمكن الحكم بالاسلام ما لم يعلم
ارادة المعنى الشرعي وظاهر انهم كانوا يحكمون باسلام الكفار اذا اتوا بها من غير
تفتيش عما قصدوه بها مع بعد اطلاعهم على الاصطلاح الشرعي وقصدهم له الا
ان يقال ان نفي وجود اله غيره تعالى كما هو ظاهرها لغة يكفي في الاسلام كما اشرنا اليه
سابقا ثم نقل شرعا الى هذا المعنى ليقصده بها الموحدون الكاملون ويترتب

عليها لهم المرتبة العليا من الاجر والثواب قوله لموت ابيه قبلها تعليل لوقوع التسمية او اللوك من الحيل لامن الاب كما هو الغالب قوله وجمعه ليشمل ما تحته من الاجناس فان المفرد المعرف ايضا وان افاد العموم عند عدم العهد بل ربما كان عمومه اشمل من الجمع كما ذهب اليه بعضهم لكن لما كان فيه مجال احتمال العهد او حمله هنا على بعض اجناسه الظاهرة وحمل اللام على انه لافادة العموم في افراده فجمعه ليضعف هذه التوهمات فافهم قوله في الحاشية عدل عن التعريف المشهور يمكن حمل المشهور على انه بيان للمراد بالصلوة اذا نسبت الى الشيء وان كان معنى مجازيا فلا ايراد عليه فافهم قوله فيها او الملئكة الاستغفار لا يخفى ان التفرقة بين صلوة الملئكة والمؤمنين والحكم بانها من الملئكة خصوص الاستغفار ومن المؤمنين الدعا الذي يعمه وغيره مما لا يظهر له شاهد فتامل قوله فيها مع ان العطف لابد منه اشارة الى ما اشار اليه اولا من سهو الامر في هذا الاشكال فانه يمكن دفعه عن الجميع وان كان على ما ذكره اسهل فافهم قوله ما لا يؤثر فيه صلوة على انه لا استبعاد في التاثير ايضا فان مراتب القرب اليه والزلفى لديه غير متناهية فيجوز ان يوجب كل صلوة عليه ترقيه من مرتبة الى مرتبة فوقها فتبصر قوله ويطلق تغليبا في كون ذلك على سبيل التغليب تامل فتامل قوله وتنبيه على اختصاصهم فان غيرهم لم يتصفوا بما وصفهم بالاتفاق قوله ثم تنبيه على ما اوجبا اي على عزيز تاكيد لذلك والا ففيما ذكره اولا ايضا تنبيه عليه واي تنبيه فتنبه قوله لانهم المنتفعون بالغير كانه حمل العقول على العقول الكاملة او المراد ان جعلهم قدوة والتكليف بالاقتداء بهم لا يصلح الا لذوي العقول لانهم المنتفعون بالتكاليف دون غيرهم فافهم قوله نص عليه الجوهري وفي ق الحقب بالضم وبضمتين ثمانون سنة او اكثر والدهر والسنة والسنون جمع احقاب واحقب قال في الكشاف في تفسير قوله تعالى او امضي حقبا او اسير زمانا طويلا والحقب ثمانون سنة ثم استعمل في الزمان الطويل وهذا لا ينافي ما ذكره الجوهري او المراد تفسير الحقب بضمتين على ما هو القرائة المشهورة بالزمان الطويل وقوله والحقب بالسكون على ما وقع في بعض القرات وعلى هذا ينطبق على ما ذكره لكنه في تفسير قوله تعالى احقابا قال احقابا حقبا بعد حقب كلما مضى حقب تبعه اخر ثم قال وقيل الحقب ثمانون سنة وهو يشعر بتفسيره واحد الاحقاب بالزمان ثم تفسيره

تفسيره بثمانين سنة الى القيل وهو لا يلائم شيئا من الاحتمالين المذكورين وكيفما كان فلا ريب في عدم موافقته لكلام الجوهري وقال القاضي في الاية الاولى الحقب الدهر وقيل ثمانون سنة وقيل سبعون وقال في الثانية احقابا دهورا متتابعة وليس فيه ما يدل على خروجهم منها اذ لو صح ان الحقب ثمانون سنة او سبعون الف سنة فليس فيه ما يقتضي تناهي تلك الاحقاب الى اخر ما ذكره وانت خبير بان كلامه في المعنيين لا يوافق ما ذكره الجوهري ثم لا يخفى ما في الاختلاف بين كلاميه في المعنى الثالث حيث جعله اولا سبعين سنة واخرا سبعين الف سنة ولا يبعد ان يكون كلاهما قولا لاحد فافهم قوله فلزمها الصوق الاسم يعني ان المبتدا يلزمها الاسمية ولما تخلف تلك عن القائم مقامه فالتزموا لصوق اسم به ابقاء للازمه بقدر الامكان قوله وصنف له هذا الكتاب الظاهر ان الضمير راجع الى السلطان علي بن مؤيد كما يقتضيه تعلق بعض الديانة على ما ذكره اولا كان ان يصنف كتابا ويرسله الى السلطان في مقابلة ملاطفاته لا لالتماسه كما هو الظاهر ويمكن ان يكون حكاية السلطان قد تم عند قوله والتمس اليه ويكون قوله وصنف له من تتمة ما حكاه اولا من التماس شمس الدين محمد الاوي ويكون الضمير راجعا اليه ولعل هذا اوفق بقوله واخذ شمس الدين محمد الاوي نسخة الاصل الخ وعلى هذا فلا اشكال فافهم قوله وهي في يد الرسول اي الرسول كان ياخذها بيده وينسخها الكاتب ولم يعطها الكاتب لينسخها ولم يضعها من يده تعظيما لها او المراد انه استعجل بعض الطلبة وينسخها في الزمان الذي كانت فيه عند الرسول مع صنيعه تعظيما لها او لكمال عظمها عنده والاول اظهر بحسب العبارة فافهم قوله مقول في حقه هذا ما يوجبه المبتداء لانه يربط به الجملة الانشائية فيطلب التقدير وهو مقول في حقه نعم المعين فيكون من عطف الخبرية على الخبرية قوله او بتقدير المعطوف عليها انشائية فيكون بمعنى اللهم احسبنا قوله فيكون عطف مفرد متعلقه كان تقديره كما ذكر سابقا مقول في حقه نعم المعين فهو عطف للمفرد الذي متعلقه جملة انشائية وهو مقول على مفرد وهو الخبر السابق اعني حسبنا فلا يرد انه ح وان لم يلزم عطف الانشاء على الخبر لكن يلزم عطف الجملة على المفرد وهو ليس باولى بالجواز من الاول فتامل قوله او يقال ان الجملة التي لها محل من الاعراب لا حرج في عطفها كما اي على المفرد وكذا في

عطف الانشائية منها على الخبرية وبالعكس على ما حققه السيد الشريف في حواشي شرح
التلخيص ونقله عن صاحب الكشاف وفصل القول فيه ح فاذا عطفت الجملة الثانية
على خبر المعطوف عليها كان لها محل من الاعراب فلا نحوج في عطفها على المفرد ولا حاجة
في تصحيح العطف على تقدير المفرد المذكور وان احتيج اليه في تصحيح خبريتها على ما
هو المشهور او يأول الخبر المعطوف عليها الى معنى الفعل اي يحسبنا ويكفينا من عطف
الجملة على الجملة ولا يضر الاختلاف في الخبرية والانشائية اذا كان لهما محل من الاعراب
وقصد بالعطف تشريكهما في حكم ذلك الاعراب نعم في تصحيح خبريتها يحتاج الى تاويل
على ما هو المشهور هذا غاية توجيه كلامه ولا يبعد ان نظن انه كان في حياله انهم ذكروا
هذا الوجه لدفع الاشكال عن قوله تع قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل بناء على ان
الواو من الحكاية لا من المحكي فاجراه هٰهنا ايضًا وغفل عن ان اجراء هٰهنا انما هو على تقدير
جعلها عطفا على خبر المعطوف عليها وقد جعل ذلك وجها على حدة فليس في هذا الوجه
زيادة فائدة بخلاف ذلك في الاية الكريمة **قوله** في الحاشية وبشر الذين امنوا في سورة
البقرة فان سابقه فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة
اعدت للكافرين وكان وجه الاستدلال جعله عطفا على اعدت للكافرين وهي
خبرية والمعطوف انشائية والجواب كما اشار اليه في الكشاف انه ليس الغرض عطف
خصوص الامر حتى يطلب له مشاكل بل قصد الى عطف كلام فيه ثواب المؤمنين على كلام
فيه ثواب الكافرين وشرطه المناسبة بين الغرضين لا بين اجزاء الكلامين بل يكفي
بينهما تضمنهما ما يصلح للعطف كقولك زيد يعاقب بالقيد وبشر فلانا بالاطلاق
ومآل الكلام هٰهنا والذين امنوا وعملوا الصالحات لهم جنات فبشرهم بذلك وجوز
ايضًا عطفه على فاتقوا ورد بان عطف الامر لمخاطب اخر من غير تصريح بالنداء مما منعه
النحاة وليس اولى بالجواز من عطف الخبر على الانشاء واورد عليه ايضًا انه لا يصح ان يكون
جوابا للشرط اذ ليس الامر بالتبشير مشروطا بعجز الكافرين عن الاتيان بمثل القران
ودفع تارة بانه قد علم ان الكافرين غير المؤمنين فكانه قيل فان لم تفعلوا فبشر غيرهم
بالجنات ومعنى هذا فبشر هؤلاء المعاندين بانه لا حظ لهم في الجنة وتعليقه على الشرط
باعتبار انه اذا عجزوا ولم يؤمنوا مع ذلك ظهر تعصبهم وعنادهم ولجاجهم في الكفر بلا

عند

8

عند فيه استحقوا الحرمان من الجنات فلذا علق الامر ببشارة غيرهم المتضمن لحرمانهم على
الشرط المذكور كما في امرهم بالاتقاء فان تعليقه ايضًا ليس الا باعتبار ما ذكرنا وتارة بانهم
اذا لم يأتوا بما يعارضه بعد التحدي ظهر اعجازه واذا ظهر ذلك فمن كفر به استوجب
العقاب ومن امن به استحق الثواب وذلك يستدعي ان يخوف هؤلاء ويبشر هؤلاء فافهم
وذكر الدماميني في شرح المغني ان بناء الاستدلال بهذه الاية على ان الانشاء لا
يقبل التعليق ما دام باقيا على الانشائية فاذا وقع معلقا احتيج الى تاويله بما يكون خبرا
في المعنى فكان التقدير في الاية فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فنقول لكم اتقوا النار مطلوب لكم
فآل الامر الى كون الجملة الشرطية في المعنى خبرا وقد عطفت الثانية عليها وهي انشائية
لفظا ومعنى فجاء ما قالوه انتهى وكان هذا بناء على ما ذهب اليه المنطقيون من ان الربط
القضية الشرطية انما هو بين المقدم والتالي ولا حكم في شيء من الطرفين بالفعل وهما
المحكوم عليه وبه في الشرطيات ومآل الشرطية الى ان هذا ملزوم لذلك فاذا التزم لا بد
من تاويل الانشاء الى الاخبار ليمكن الارتباط بينهما واما على ما ذهب اليه اهل العربية من
رجوع الشرطية الى الحملية وان الجزء القضية هو التالي والشرط قيد له بمنزلة الحال او الظرف
فلا يتم ما ذكره اذ كما يمكن تقييد الحكم الخبري بشرط كذلك يمكن تقييد الحكم الانشائي به
تقولك ان جاءك زيد فاضربه بمعنى اضرب زيدا في وقت مجيئه هذا ثم بناء ما ذكره
على ان المعطوفة لا يمكن دخول الشرط عليه فهي انشائية لفظا ومعنى وبما ذكرنا من التوجيه
في دفع الايراد عن الجواب الثاني ظهر لك فساده فما نقلنا من الجواب بين بناء على هذا
الوجه ايضًا لا يتوقف انه اذا بني الكلام على ان الشرط لا يمكن ادخاله في المعطوفة ينهدم بنيان الدليل
اذ لا يمكن العطف على الجزاء ضرورة انه مع العطف لا بد ان يدخل على المعطوف ما دخل على
المعطوف عليه لانا نقول انه لم يجعل العطف على الجزاء بل على مجموع الشرط والجزاء كلاما
براسه كلامه فلا يلزم ما ذكرت وح فاثبات خبرية الجزاء انما هو باثبات خبرية المجموع
حتى يثبت عطف الانشاء على الخبر اذ لو جعل الجزاء انشائية فالمجموع ايضًا انشائي فتفطن
قوله فبها وبشر المؤمنين في سورة الصف بعد قوله تع ذلك الفوز العظيم واخرى تحبونها
نصر من الله وفتح قريب واجيب بانه عطف على تؤمنون قبل ذلك لانه بمعنى امنوا اي يا
ايها الذين امنوا قبل ذلك بتقدير قل قبله او على امر محذوف تقديره فابشر وبشر وتفصيل

القول فيه في المغني قوله فيها ونقله عن ابن عصفور قال في المغني عطف الخبر على الانشا وبالعكس منعه البيانيون وابن مالك في شرح باب المفعول معه من كتاب التسهيل وابن عصفور في شرح الايضاح ونقله عن الاكثرين واجازه الصفار وجماعة مستدلين بقوله تع وبشر الذين امنوا في سورة البقرة وبشر المؤمنين في سورة الصف ولا يخفى ان نقل هشام عن ابن عصفور الاستدلال على الجواز بالايتين كما ذكره الش لا يظهر من كلام المغني فانهم قوله فيها على ان يكون العاقلان خبر المحذوف دون ان يكون صفة لزيد وعمرو هكذا نقله ابو حيان وذكر في المغني انه غلط في النقل عن سيبويه وتوضيح ما ذكره ان سيبويه انما قال واعلم انه لا يجوز من عبد الله وهذا زيد الرجلين الصالحين رفعت او نصبت لانك لا تثني الا على من اثبته وعلمته ولا يجوز ان تخلط من تعلم ومن لا تعلم فتجعلهما بمنزلة واحدة فقال الصفار لما منعها سيبويه من جهة النعت علم ان زوال النعت يصححها فتصرف ابو حيان في كلام الصفا فوهم فيه وحمل النعت على النعت الاصطلاحي وما استنبطه من كلام سيبويه نسب التصحيح الى سيبويه انه لم يجوز ذلك اذا جعل العاقلان صفة ولجازه اذا جعل خبر المحذوف وهو سهو فان مراد سيبويه عدم صحة الوصل مع الاتيان بالوصف المقطوع سواء كان ذلك على سبيل النعت الاصطلاحي ام غيره كان يجعل خبر المحذوف فالصواب ان يحمل كلام الصفار على ان سيبويه لما منع ذلك من جهة النعت علم انه اذا لم يات بالنعت تم كان يقول من زيد وهذا عمرو وكان جائزا عنده فهو يكفي حجة في المقام ولكن الجواب انه لا حجة في ذلك اذ قد يكون للشئ مانعان ويقتصر على ذكر احدهما لانه الذي اقتضاه المقام فتامل قوله فيها ويرثيه قوله وان شفائي هذا البيت من معلقة امرئ القيس والعبرة بفتح العين المهملة وسكون الموحدة الدمع ومهراقة مراقة بزيادة الهاء على غير قياس والرسم الاثر والدارس المنمحي والمعول مصدر ميمي او اسم مكان من عول الرجل اذا بكى رافعا صوته او اسم مفعول محذوف الصلة من عولت على فلان اعتمدت عليه كذا ذكره السمني واجاب عن التمسك به في المغني بان هل فيه نافية مثلها في فهل يهلك الا القوم الفاسقون وح فالمعطوف ايضا خبر قوله فيها وقوله تناغي غزالا قال في الصحاح المرأة تناغي الصبي اي تكلمه بما يعجبه ويسره والماقي جمع موق وهو طرف العين مما يلي الانف واللحاظ طرفها مما يلي الاذن ويجمع ايضا على اماق

المغني ل

واماق

٩

واما اق مثل اباد وابابا اد والاثمد حجر الكحل المعروف وذكر في المغني ان الاستدلال به يتوقف على النظر فيما قبله من الابيات وعدم وجود ما يصلح للعطف فيها وربما كان فيها ما يصلح لذلك وقد يكون معطوفا على امر مقدر يدل عليه المعنى اي وافعل كذا وكذا كما قيل في واهجرني مليا ان التقدير واحذرني واهجرني قوله فيها وقائلة خولان اي رب قائلة وخولان اسم قبيلة واجاب في المغني بان هذه خولان بمعنى تنبه لخولان وان الفاء فيه ليس للعطف بل لمجرد التسبيب كما وقع في جواب الشرط قوله فيها واوضح من ذلك دلالة توجيه الاوضحية انه لا يجري فيه ما نقلنا من الجواب الاول عن المغني فالجواب فيه هو الجواب الثاني قوله فيها وناهيك بقوله نعم ان اراد انه ناهيك به في تجويز ذلك العطف مط كما هو ظاهر السياق فقد اراد ان جميع ما ذكره في الاصل في توجيه العطف المذكور يجري في الاية الكريمة فكيف يكفي الاية شاهدا للتجويز ذلك مط وان اراد انه يكفيك ذلك شاهدا لصحة ما ذكره من التركيب فذلك لا اعتراض عنه مع بعده عن السياق يتوجه عليه ان في الاية الكريمة يمكن ان يكون الواو من الحكاية لا من المحكي وح فيدخل قالوا على كل من الجملتين ولا نزاع في صحة العطف ح على ما نقلنا عن السيد فالاية الكريمة لا تكفي ظاهرا شاهدا لصحة تركيب المتن ما لم يبين انه يمكن مثله في هذا التركيب ايضا بجعله عطفا على خبر المعطوف عليها كما هو احد الاحتمالات التي ذكرها في الاصل وفي مثل هذا المقام لا يتوق انه يكفيك ذلك شاهدا الا ان يقال المراد انه يكفيك ذلك شاهدا لصحة التركيب المذكور ولو بعد التامل فان كل ما يتوقف في توجيهه يمكن اجراؤه فيه ايضا بعد التامل فتامل قوله فيها وباب التاويل من الجانبين اي في كل من طرفي المعطوف والمعطوف عليها في الامثلة المذكورة ونظايرها بان يا ول تارة المعطوفة الى ما يوافق المعطوف عليها وتارة بالعكس او المراد التاويل في الشاهد المذكور من جانب المانعين والتاويل في كلام من حكم بالمنع من جانب المجوزين بحمل كلامهم على عدم حسنه ما لم يتضمن اعتبارا لطيفا وانما احتيج الى هذا التاويل لان كلام ائمتهم في هذه الابواب محله وفي شرح التلخيص لبهاء الدين السبكي ان اهل هذا الفن يعني اهل البيان متفقون على منع عطف كلام كثير من النحاة جوازه ولا خلاف بين الفريقين لانه عند من جوزه يجوز لغة ولا يجوز بلاغة انتهى ولعل المتكلف حمل كلام الش على هذا اي يمكن التاويل في كلا

كل من الفريقين لرفع الاختلاف بينهما لكن استشهاد المجوزين بالايات القرانية واشعار البلغاء يابى عن هذا التوجيه الا ان لا يكون الاستشهاد من ائمتهم بل من غيرهم من جانبهم غفلة عن حقيقة الامر هنا ولا يخفى ان ما ذكره هذا المحقق لا يمكنك من توجيه اكثر الشواهد المذكورة مع بلاغتها نعم لو قيد عدم جوازه ببلاغة بما اشرنا اليه من عدم انضمام اعتبار لطيف اليه فيمكن التزام كون العطف من هذا القبيل دائرا بين ما روعي فيه من الاعتبار ولعل ما نقلناه من الكشاف في توجيه اية البقرة يرجع الى هذا فتفطن قوله او ما هو اعم من الترتيب بناء على اعتبار وضع كل شيء موضعه في الترتيب دون البنا قوله والكتاب ايضا اي كما انه سمي به المكتوب المخصوص فيستعمل ايضا مصدرا لانه مصدر مزيد مشتق من المجرد لو انفرد له في حروفه الاصول ومعناه وهو معنى الاشتقاق وفاعرفه فانه مما [illegible] قوله والاسم المظهر بالضم ضابط المصدر واسمه على ما ذكره ابن هشام في التوضيح لالفية ابن مالك ان الاسم الدال على مجرد الحدث ان كان علما كفجار وحماد علمين للفجرة والمحمدة بفتح الميم الاولى وكسر الثانية او كان مبدوا بميم زائدة لغير المفاعلة كمضرب ومقتل بفتح اولهما وثالثهما او كان متجاوزا فعله الثلاثة وهو بزنة اسم حدث الثلاثي كغسل ووضوء بضم اولهما في قولك اغتسل غسلا وتوضأ وضوءا فانهما بزنة القرب والدخول في قولك قرب قربا ودخل دخولا فهو اسم مصدر والا فهو مصدر وذكر في شرح الشذور ان المبدو بميم زائدة لغير المفاعلة مصدر ويسمى المصدر الميمي وانما سموه احيانا اسم مصدر تجوزا وقال الازهري في التصريح شرح التوضيح ان الفرق بين المصدر واسمه ان المصدر يدل على الحدث بنفسه واسم المصدر يدل على الحدث بواسطة المصدر فمدلول المصدر معنى ومدلول اسم المصدر لفظ المصدر انتهى وهو بعيد وقد يقال ان المصدر يدل على الحدث واسمه على الهيئة الحاصلة بسببه كما في الفارسية دفتن ورفتار [illegible] وربما يقال ان اسم المصدر ما ليس على اوزان مصدر فعله ولكن بمعناه نظير ما يقول الظاهر المذاهب في اسماء الافعال من انها بمعنى الافعال ولكن ليس على اوزانها والتفاوت بينهما يظهر في احكام لفظية كالعمل على ما فصل في كتب النحو والاظهر عندي ان المصدر موضوع لفعل الامر والانفعال به واسم المصدر موضوع لاصل ذلك الامر فالاغتسال مثلا عبارة عن ايجاد امور مخصوصة هي افعال البدن الخارجية

مخصوصة

[illegible]

هذا الفرق ممن لم يثبت عنده الاستعمال فان المعربين قالوا اسم اسم بمعنى الاستواء وذكر غيرهم كثيرا انه يقولون ان [illegible] المعين بمعنى المصدر [illegible] فاكثر

١٠

مخصوصة والغسل عبارة عن نفس تلك الامور ثم قد يتسامح ويطلق اسم المصدر على الهيئة العارضة بسبب تلك الامور وعلى غيرها مما هو معلول له كما يظهر بالتتبع هذا ثم كون الطهر اسم مصدر كما يوافق ما نقلناه من الضابط عن ابن هشام لعدم دخوله فيما قدمه من الاقسام الاان يلتزم دخوله في القسم الاول وهو بعيد ولو جعل الضابط في المصدر واسم المصدر هو ما ذكرنا اخيرا في بيان الفرق بينهما لم يبعد ويتجه دخول الطهر في اسم المصدر بان يكون الطهر بمعنى پاكي والطهارة بمعنى پاك بودن اي الاتصاف بپاكي فيكون الثاني مصدرا والاول اسمه فتامل وبعدما كتبت الحاشية رايت انه ذكر بعض المحققين ان الفرق بين المصدر واسم المصدر ان المصدر موضوع للحدث من حيث اعتبار تعلقه بالمنسوب اليه على وجه الابهام ولذا اقتضى الفاعل والمفعول ويحتاج الى تعينهما في استعماله واسم المصدر موضوع لنفس الحدث من حيث هو بلا اعتبار تعلقه بالمنسوب اليه وان كان له تعلق في الواقع ولذا لا يقتضي الفاعل والمفعول وتعينهما واما الفرق بين الفعل واسم الفعل فهو ان الفعل موضوع للحدث ولمن يقوم به ذلك الحدث على وجه الابهام في زمان معين ونسبة تامة بينهما على وجه كونهما مراة لملاحظتهما وكل من هذه الامور جزء من مفهوم الفعل ملحوظ منه على وجه التفصيل واسم الفعل موضوع لهذه الامور ملحوظة على وجه الاجمال وتعلق الحدث بالمنسوب اليه على وجه الابهام معتبر في مفهومه ايضا ولذا يقتضي الفاعل والمفعول وتعينهما وملاك ان تفرق بين المصدر واسم المصدر بهذا الفرق وقال بعض المغاربة ان الفرق بين المصدر واسم المصدر ان المعنى الذي يعبر عنه بالفعل الحقيقي ومبدأ الفعل الصناعي ان اعتبر فيه تلبس الفاعل به وصدوره منه وتجدده فاللفظ الموضوع بازائه مقيدا بهذا القيد يسمى مصدرا وان لم يعتبر فيه ذلك فاللفظ الموضوع بازائه مطلقا عن هذا القيد المذكور هو اسم المصدر كذا ذكره شهاب الدين الطيبي في حواشي الكشاف انتهى وانت خبير بان ما ذكره في الفرق اولا هو ما نقله عن بعض المغاربة ويوجه بسبب الوجه الاظهر الذي ذكرنا واما ما احتمل اخرا من الفرق باعتبار الملاحظة اجمالا وتفصيلا ففيه تامل اذ المشهور بينهم ان اللفظ المفرد لا يستفاد منه التفصيل وقيل الفرق بين المصدر واسم المصدر ان المصدر له معنى معقول نسبي لا يكون الخارج ظرفا لوجوده واسم المصدر له

معنى حاصل فمن ثم قيل المصدر ليس بامر يستحق ان يكون الخارج ظرفا لوجوده بل الحاصل بالمصدر كذا في بعض حواشي الكشاف في سورة الزلزال وفيه تامل فان الظاهر ان المصدر عبارة عن الفعل او الانفعال وهما عندهم مقولتان من العرض وقد اعتبر فيه الوجود الخارجي وايضا لا ريب ان الحاصل بالمصدر قد لا يكون موجودا خارجيا فتدبر قوله بناء على ثبوت الحقائق الشرعية يمكن ان يكون المراد بقوله شرعا هو بيان المعنى الشرعي سواء كان حقيقة شرعية او مجازا شايعا اذ المعنى الحقيقي عند اللغة لا ينبغي ثبوته فلا يلزم جعل بنائه على ثبوت الحقائق الشرعية فتدبر قوله كالاكول كان التمثيل باعتبار اختلاف الوضع واستعمال الاكول ايضا لكن على عكس الطهور فان الطهور بحسب الوضع لازم فانه بمعنى البالغ في الطهارة وبحسب الاستعمال بمعنى المطهر لغيره فصار متعديا والاكول بحسب الوضع متعد لتعدية الاكل لكن صار بحسب الاستعمال لازما فانه يستعمل بمعنى كثير الاكل من غير ملاحظة المفعول وهو الماكول ورايت في كتاب من بعض الاسماعيلية انه نقل نفي التنازع بين العلماء في ان الطهور صيغة مبالغة كالاكول والضروب او اسم آلة كالقطوع والسحور واطال الكلام فيه وفي ادلة الطرفين وعلى هذا فلا يبعد ان يحمل التمثيل في كلام الشارح ايضا على مجرد ان الطهور صيغة مبالغة كالاكول فتامل قوله ان اريد بالطهور مطلق الماء والارض وان اريد به مفهومه الاشتقاقي اي ما هو سبب للطهارة واريد بها الشرعية فيدفع جميع ما سيورده عليه وكذا ما سنورده لكن يصير التعريف دوريا قوله كما هو الظاهر بقرينة ما ذكره من التفسير ولئلا يلزم الدور قوله وح فيه اختيار ان المراد منها اي الطهارة المعرفة ويرد ايضا ح انتقاض طرده بالمضمضة والاستنشاق والشرب من زمزم ورمي الجمار واستلام الحجر والسجود على الارض والاستشفاء بالتربة المباركة ويمكن دفع ما سوى الاول باعتبار حيثية الطهورية في التعريف لكن لا بمعناها الشرعي حتى يلزم الدور بل بمعناه اللغوي اي استعمال الطهور باعتبار الطهارة والنظافة وظاهر ان استعمال الطهور في النقوض المذكورة ليس من حيث النظافة فتامل قوله او ينتقض في طرده ان اختير ان الطهارة المعرفة هي الطهارة المبيحة للصلوة لا ما هو اعم والحاصل انه قد ظهر صدق الحد على جميع ضروب الطهارات وح اما

الطهر

11

ان يجعل المحدود ايضا المعنى الاعم فلا انتقاض لكن يلزم مخالفة اصطلاح الاكثرين او يجعل المحدود الطهارة المبيحة وح فينتقض في طرده بما ذكره قوله والوضوء على الرافع منه اي مرحلة الوضوء كوضوء الحائض للذكر والجنب للنوم والمحتلم للجماع قوله والتيمم بدلا منهما ان قيل به اي بجواز التيمم بدلا عن الغسل المندوب والوضوء غير الرافع بناء على القول ببدلية التيمم عن الوضوء والغسل مط واما على القول بعدم جواز التيمم بدلا عن الغسل المندوب اما مط او على القول بعدم كونه رافعا وكذا عدم جواز التيمم بدلا عن الوضوء غير الرافع فلا انتقاض به وهو ظ قوله وينتقض في طرده ايضا هذا الانتقاض وارد على كلا التقديرين فقوله فينتقض عطف على قوله فيه اختيار وقوله ايضا اشارة الى انه كما ان احد الامرين لازم على التعريف كذلك يلزم هذا الانتقاض او الى انه كما يلزم الانتقاض المذكور على احد التقديرين كذلك يلزم هذا الانتقاض لكنه على كلا التقديرين او الى انه كما ان الانتقاض المذكور في طرده كذلك هذا الانتقاض ايضا ولك ان تجعل قوله مط اشارة الى ما ذكرنا اي ان هذا الانتقاض يرد مط على كلا التقديرين لكنه بعيد والظ انه متعلق بالثلثة والتعميم فيها بالنسبة الى المبيحة وغيرها هذا ويمكن دفع هذا النقض بان الظ من المشروطية هو اشتراطه بنية متعلقة به اصالة وقصدا الابعاض ليست كذلك اذ لا نية ولا اشتراط فيها حقيقة بل انما اشتراط النية في الكل وتعلقت تلك النية بالابعاض فتدبر قوله وما بالوقت ويطهر الثوب يمكن ان يقال المتبادر من الاشتراط هو الاشتراط بحسب اصل الشرع لا ما يشمل ما هو بفعل المكلف فافهم قوله وهو دليل طهورية الماء هذا الاستدلال مبني على كون الطهور بالمعنى الذي ذكره بحسب اللغة او الشرع وقد ادعوا ثبوت ذلك لغة قال الشيخ في يب والطهور هو المطهر في لغة العرب وليس لاحد ان يقول ان الطهور لا يفيد في لغة العرب كونه مطهرا لان هذا خلاف على اهل اللغة لانهم لا يفرقون بين قول القائل هذا ماء طهور وهذا ماء مطهر انتهى واذا ثبت ذلك فلا عبرة بانكار ابي حنيفة ذلك ودعوى كونه بمعنى الطاهر فقط محتجا بان المبالغة في صيغة فعول انما هو زيادة المعنى المصدري وشدته فيه كاكول وضروب وكون الماء مطهر الغيره امر خارج عن اصل الطهارة التي هي المعنى المصدري فلا يعتبر فيه وذلك لان كونه مطهرا انما ينشأ من زيادة الطهارة وشدتها فلا بعد في اعتبار

ذلك في صيغة المبالغة منها بعد ما ثبت ذلك لغة لكن الحق ان استعمال الطهور بمعنى
المطهر على انه صيغة مبالغة لا ينافي من كتب اللغة المتداولة نعم صرحوا بانه بمعنى ما يتطهر
به وهو يستلزم ان يكون مطهرا لكن ح يكون اسم آلة لا صيغة مبالغة قال في الجمهرة
الطهور بفتح الطاء الماء الذي يتطهر به وقال في النهاية الطهور بالضم التطهر وبالفتح الماء
الذي يتطهر به كالوضوء والوضوء والسحور والسحور قال الجوهري الطهور ما يتطهر به
كالفطور والسحور والوقود قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقال في القاموس الطهور
المصدر واسم ما يتطهر به ولا يخفى ان كلماتهم متطابقة فيما ذكرنا واما مجيئه صيغة
مبالغة بمعنى المطهر او الزائد في الطهارة فلا ينافي من كتب اللغة والقياس يقتضي
الثاني الا ان يظهر بالتتبع خلافه كما ادعاه الشيخ وبعد ذلك نسلم ان الطهارة لغة
ليست المعنى الشرعي بل بمعنى النظافة والنزاهة فعلى تقدير كون الطهور بمعنى المطهر
يفيد الا كونه موجبا لنظافة الغير ونزاهته لا كونه مطهرا بالمعنى الشرعي وهو
المراد هنا الا ان يثبت كون الطهور بمعنى المطهر لغة ثم يثبت كون الطهارة حقيقة
شرعية في المعنى المصطلح ليلزم منهما كون الطهور حقيقة شرعية في المطهر بالمعنى
المصطلح فتدبر واما ما ذكره الشيخ من عدم الخلاف بين اهل النحو في ان اسم فعول
للمبالغة وتكرار الصفة وكون الماء طاهرا ليس مما يتكرر ويتزايد فينبغي ان يعتبر في
اطلاق الطهور غير ذلك وليس الا المطهر فلا يخفى ضعفه اذ يمكن اعتبار زيادة الطهارة
باعتبار عدم النجاسة بملاقاة النجاسة ونحوه ولو سلم فهذا انما يسلم في المعنى المصطلح
واما الطهارة اللغوية فلا شك في قبولها الزيادة وح لا يثبت كون الطهور بمعنى المطهر
لغة ولو اريد انه بعد نقل الطهارة الى المعنى الشرعي ينبغي ان يكون الطهور بمعنى المطهر
اذ لا يمكن حمله على معناه اللغوي وهو الزائد في الطهارة لامتناعه ففيه انه بعد نقل
الطهارة اذا امتنع حمل الطهور على معنى الزائد الذي هو مقتضى الصيغة فلا يتعين ان
يكون بمعنى المطهر اذ ربما يبقى على معناه اللغوي ولم يستعمل في معنى آخر ولا يضر كون
استعماله فيه بعد النقل مجازا اذ استعماله بمعنى المطهر ايضا اذا لم يكن مقتضى القياس
يكون مجازا ولو جوز وضع خصوص صيغة المبالغة ههنا لذلك فليجوز وضعه ايضا
لمعناه اللغوي وايضا ربما استعمل ولو مجازا بمعنى الطاهر ببعض معنى الزائد وذكر صاحب

المدارك

المدارك ان الطهور يرد في العربية على وجهين صفة كقولك ماء طهور اي طاهر
واسم غير صفة ومعناه ما يتطهر به كالوضوء والوقود وارادة المعنى الثاني اي
في الآية الكريمة اولى لان الآية مسوقة في معرض الانعام فحمل الوصف فيها على الفرد
الاكمل اولى وانسب ولا يخفى ان الحكم بانه صفة بمعنى الطاهر بعيد بما نقلناه عن
الشيخ من انه في لغة العرب بمعنى المطهر لا غير فاشكال الدوام ذكره من اولوية حمل
الآية على الثاني انما يتجه بعد ما ثبت مطهرية الماء بدليل خارج كالاجماع او آية
وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به واما في مقام الاستدلال عليه بهذه الآية
فلا اذ الحمل على الفرد الاكمل في معرض الامتنان انما يكون اولى اذا علم وقوع الاتصاف
بالفرد الاكمل ايضا والكلام بعد فيه فتأمل ثم هذه الآية الكريمة وكذا الآية الاخرى
التي اشرنا اليها لا تدلان الا على انزال ماء طهور من السماء لا على طهورية كل ماء وقد
يدفع هذا بانه تعالى في معرض الامتنان واظهار الانعام فيجب طهورية كل ماء وكون اصله
من السماء اذ لو وجد ماء غير طهور فلا امتنان بانزال الماء الطهور مما لم يعلم بذلك و
يتبين لنا ولم يفعل ذلك فتأمل **قوله** والمراد بالسماء جهة العلو فان كل ما علاك واظلك
عليه السماء لغة ولذلك يسمون سقف البيت سماء ويمكن الحمل على الفلك ايضا اذ لا
اعتداد بقواعد الطبيعيين والتحقيق ان المراد بانزاله من السماء انه حصل باسباب سماوية
تصعد اجزاء رطبة من اعماق الارض الى الجو فينعقد سحابا ماطرا فتدبر **قوله** جعلت
لي الارض وكان سائر الانبياء ع لا يجوز لهم الصلاة الا في محاريبهم **قوله** وهو دليل
طهورية التراب واستدل بعض المحققين بهذا الخبر على كون الطهور بمعنى المطهر اذ لو
حمل على الطاهر فلا مزية وكذا بقوله ع وقد سئل عن الوضوء بماء البحر هو الطهور ماؤه
الحل ميتته ولو لم يرد كونه مطهرا لم يستقم الجواب وبما رواه العامة من قوله ص طهور
اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا ومعلوم ان المراد المطهر ولا يخفى انه
يمكن حمل الطهور فيها كلها على اسم الآلة فلا يمكن الاستدلال بها على انها اذا كانت
صيغة مبالغة ايضا بمعنى المطهر وما لم يثبت ذلك لا يمكن الاستدلال على مطهريته
شيء باطلاق الطهور عليه شرعا لاحتمال ان يكون فيه صيغة مبالغة فتدبر **قوله**
فالماء بقول مطلق اي الماء المطلق وفيما ذكره اشارة الى تعريفه وهو انه ما يقع عليه

الماء مطـ بلا تقييد وان قيد ايضا في بعض الاحيان كما في ماء النهر وماء البئر ونحوه
بخلاف المضاف فانه لا يق عليه الماء بالاطلاق اصـ واما حمل الماء على الاعم وحمل
قوله بقول مطلق بمعنى في الجملة اى بعض افراده وهو المطلق او على المطلق وحمل
في الجملة على اخراج بعض افراده كالعيون او حمل الماء على المطلق وجعل قوله بقول
مطلق على انه لبيان كلية الحكم اى جميع افراده بمعنى صلاحية كل فرد لذلك
في نفسه اذا لم يطرء عليه ما يخرجه عنها فلا يخفى بعد الجميع **قوله** المانع عن
الصلوة احتراز عن مثل الحفة او الحرارة او البرودة ونحوها من الاثار العارضة
له عند عروض احد الاسباب المذكورة لكن لا ربط لها بالمنع من الصلوة وقوله
المتوقف رفعه على النية احتراز عن النجاسة الخبثية الحاصلة له عند عروض احد الاسباب
المذكورة فانها لا تسمى حدثا **قوله** بالتغير بالنجاسة في احد اوصافه الثلثة اى كسبه
بالملاقات بالنجاسة احد اوصافها سواء كان له قبل الملاقات وصف مخالف لذلك
ام لم يكن كما اذا لم يكن للماء رائحة اصـ ثم حصل له بملاقات النجاسة رائحتها وانما
اشترطنا ان يكون التغير بالملاقات احترازا عما اذا تغير في احد اوصافه الثلثة
بالمجاورة ومرور الرائحة على الماء كما اذا القى جيفة على الشط فتغير بها الماء فانه
لا يتنجس بذلك **قوله** فانه لا يتنجس بذلك اى لا يتنجس به الماء مطـ كما في الصورة الاولى
وهذا لا ينافي تنجس بعض افراده به وهو غير الكثير والجارى على المشهور وغير الكثير
على قول العلامة فافهم **قوله** وهو النابع من الارض مطـ اى سواء اجرى على
وجه الارض ام لا واطلاق الجارى عليه اما حقيقة شرعية او عرفية او تغليب لبعض
افراده على الجميع كما صرح به الشـ في شرح الارشاد وانما لم يعتبروا الجريان كما
هو ظاهره لان حكمهم بانفصاله عن المياه الاخرى وعدم انفعاله بالملاقات لم
يجر عليه في الاخبار معلقا على هذا الوصف حتى يعتبر ذلك بل سند حكمهم فيه
العمومات الدالة على طهارة كل ماء ما لم يتغير خرج عنه القليل الراكد بالدليل
فبقى الباقى وصحيحة محمد بن اسمعيل عن الرضا ع ماء البئر واسع لا يفسده شئ
الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة
حيث جعل العلة في عدم فساده بدون التغير او في طهارته بزواله وجود المادة

والعلة المنصوصة حجة فيجرى في الجارى لوجود المادة فيه ايضا ولا يخفى ان مناط الحكم
في الوجهين هو النبع لا الجريان فلذا لم يعتبروه واعتبروا النابع مطـ غير البئر لاختصاص
البئر بما ورد فيها فتدبر **قوله** على المشهور متعلق بما اطلق من الحكم لا بالتعريف اى
يطهر بزواله ان كان الماء جاريا مطـ على المشهور ومقابل المشهور ما نقله من المصـ
من اعتبار دوام النبع فيه في هذا الحكم وما نقله من العلامة من جعله كغيره ويحتمل
ان يجعل ما نقله من المصـ تقييد التعريف الجارى وعلى هذا يكون قوله على المشهور
متعلقا بالتعريف اى هذا التعريف على المشهور وزاد فيه المصـ قيدا اخر ويمكن على هذا
ان يجعل قوله مطـ اشارة الى هذا التعميم اى سواء دام نبعه ام لا واما نقل قول العلامة
فهو اشارة الى الخلاف في اصل الحكم ولا تعلق له بالتعريف كما يرشد اليه سياق
كلامه ايضا فتفطن **قوله** واعتبر المصـ في الدروس فيه دوام نبعه قال في المدارك في
كلامه محتمل امرين احدهما وهو الظاهر ان يريد بدوام النبع استمراره حال ملاقاته للنجاسة
ومرجعه الى حصول المادة ح وهو لا يزيد على اعتبار اصل النبع والثانى ان يريد به
عدم انقطاعه في اثناء الزمان ككثير من المياه التى تخرج في زمن الشتاء وتجف في
الصيف وقد حمل من تاخر عنه كلامه على هذا المعنى وهو مما يقطع بفساده
لانه مخالف للنص والاجماع فيجب تنزيه كلام مثل هذا المحقق عنه انتهى والظاهر ان مراده
بدوام النبع هو ان لا يكون على سبيل الرشح من عروق الارض شيئا فشيئا في آن بعد
آن كما يرى في بعض العيون الضعيفة بل يكون متصلا في زمان يعتد به ولعله انما
اعتبر ذلك بناء على انه جعل مناط الحكم في الجارى وجود المادة له وفي مثل تلك
العيون الضعيفة لا ظهور لوجود مادة لها يعتد بها هنا ويمكن ايضا ان يكون ذلك
احترازا عما ينبع في بعض الوهاد القريب القعر من وجه الارض بحيث لا يطلق عليها
البئر ولكن لا يتعدى الماء منها الى وجه الارض بل ينبع الى ان يصل الى مرتبة لا يمكنه
ان يتجاوزها ويعلو عليها ثم يقف الى ان يؤخذ منه شئ فاذا اخذ ذلك ينبع بقدر
ما اخذ فاحترز بدوام النبع عنها لكن فيه انه لا يظهر وجه للاحتراز عنها اذا كان نبعه
قويا وليس على سبيل الترشح على ما ذكرنا في الوجه الاول اذ عدم تعديه الى وجه الارض
ح لا يدل الا على علو مادته لا على عدمها بل قوة نبعه يدل على وجود مادة له

فلا وجه للاحتراز عنه فتامل قوله وان كان اطلاق العبارة فذ يتيا وله يعنى ان
اطلاق العبارة يدل على انه يطهر بزوال التغير بشرط ان يكون جاريا او لاقى كرا مط
وهو اعم من ان يكون زواله قبل الملاقاة او معها او بعدها وليس كك اذ من صور
ما يكون زواله بعد الملاقات ان يتغير بعض الكر ايض ثم يزول التغير بالاختلاط
بالاجزاء الباقية او بنفسه او بسبب من خارج كتصفيق الرياح مثلا وظ انه لا يطهر فى
هذه الصور بخروج المطهر بتغير بعضه عن المطهرية فلا بد ان يشترط ملاقاته للكر
بعد زوال التغير او معه هكذا ذكره سلطان العلماء على ما يظهر من بعض نسخه
ولا يخفى ان فى صورة المعية ايض يمكن ان يتغير بعض الكر اذ لا بعد فى ان يزول
عنه التغير بالملاقات وان تغير بعض الكر بها وح ايض لا يطهر الماء فالظ ان يشترط
فى الملاقات عدم تغير الكر وح يكفى زوال التغير عنه مع الملاقات وان كان زواله
بعد الملاقاة فافهم قوله وكذا الجارى على القول الاخر وهو قول العلامة من اعتبار
الكرية فى عدم نجاسته بالملاقات فانه اذا تغير ما هو اقل من الكر منه لم يطهر الا
بملاقاته للكر ولا يطهر بزواله بنفسه وان كان باتصاله بالمادة وفضل الماء
منها عليه اذا كان الفايض اقل من الكر واما اذا كان الماء المتغير من الجارى بقدر
الكر او اكثر فهو يطهر بزوال التغير بفيضان الماء الغير المتغير عليه من المادة وان
لم يكن بقدر الكر او لا بد من فيضان ما يكون بقدر الكر او ملاقاته كر من خارج
وجهان ولعل الثانى انسب بمذهبه لانه اذا لم يكتف بالاتصال بالمادة والفيضان
منها عليه اذا كان الفايض اقل من الكر فى عدم نجاسته بالملاقات فلان لا يكتفى
بذلك فى تطهيره اولى ويحتمل الاول بناء على ان بلوغه الكرية يدل على قوة مادته
فيمكن ان يكتفى بالاتصال بها بخلاف ما اذا لم يبلغ الكر فانه يدل على ضعف
المادة فيحتمل ان يكون عدم الاكتفاء بالاتصال لذلك ولا يخفى ما فى الحكم بكل
منهما كليا هنا واما على مذهب المص فحكم الجارى مع عدم دوام النبع ايض حكم
غيره فى انه يعتبر الملاقات بالكر فى زوال التغير واما مع دوام النبع فيكفى فيه
زوال التغير مط فافهم قوله لصيرتهما بالملاقات ماء واحدا فلا بد من اتحاد حكمهما
فاما ان يحكم بنجاسة الطاهر وهو بط للاتفاق على عدم نجاسة الكر بملاقاة النجاسة

او بطهارة النجس وهو المط وفيه انه ان اريد بصيرتهما ماء واحدا انهما يصيران بالملاقات
متصلا واحدا فم لكن لا يلزم من ذلك اتحاد حكمهما اذ كثيرا ما يختلف حكم اجزاء المتصل
الواحد كالماء المتغير المتصل بالكر او الجارى الغير المتغير فلم لا يجوز ان يكون ههنا
ايض كك وان اريد انهما يصيران ماء واحدا لا يمتاز احدهما عن الاخر فيجب اتحاد حكمهما
ففيه انه بمجرد الملاقات لا يصيران كك ما لم يتحقق بينهما الامتزاج التام وما ذكره
من الدفعة يستلزم حصوله فلعلهم اعتبروها لذلك نعم يرد ح انه اذا كان نظرهم
الى ذلك فلا ينبغى اعتبار الدفعة اذ يمكن حصول الامتزاج بدونها بل ينبغى
اعتبار الممازجة سواء حصل بالدفعة او بغيرها وكيف ما كان فالاكتفاء بمطلق
الملاقات على ما رجحه الش فيه ما فيه واعلم انه لا دليل من النصوص على تطهير الماء
النجس سوى ما ورد فى خصوص بعض الموارد بل فى بعض الاخبار ان الماء يطهر و
لا يطهر وظاهره عدم امكان تطهير الماء وان امكن حمله على انه لا يطهر بغيره والعمومات
الدالة على مطهرية الماء لا تدل الا على مطهريته فى الجملة لا لكل شئ وكيف اتفق
وعلى هذا فلا ينبغى الحكم بتطهيره من طريق قاطع يقطع ما ثبت من نجاسته الا اذا
ثبت ذلك وليس ذلك الا ما ثبت بالاجماع طهارته بها كما فى القاء الكر عليه دفعة
كما ادعوا والممازجة التامة ان ثبت الاجماع فيه ايض واما بدون ذلك فالحكم
لا يخ عن اشكال فتامل قوله لتعذر الحقيقة كانه اراد ابطال كل منهما بدليل على حدة
فالاول الثانى جار فيهما او المراد انه لو لم يمتنع الحقيقة لكان لاعتبارها وجه كما قيل انه
اذا لم يعتبر الدفعة وصول اجزاء الى النجس يقتضى نجسه ونقصان الباقى عن الكر فلا
يطهر وظ ان هذا التوهم انما يندفع باعتبار الدفعة الحقيقية اذ مع الدفعة العرفية هذا
الوجه باق بحاله ولما امتنع الحقيقة ظهر سقوط هذا الوجه ولم يرد نص على اعتبار الدفعة
حتى يحمل بعد امتناع الحقيقة على العرفية فلا وجه لاعتبارها اص وفيه انه وان لم
لنا نص على اعتبار الدفعة يكون ماخذ الحكم بل لكن تحقق الاجماع على التطهير
بالالقاء دفعة كما ادعوا وعدم تحققه فى مطلق الملاقات يكفى لنا فى الحكم باعتبارها
غاية الامر انه لما ظهر لنا امتناع الحقيقة فلنحمل على العرفية فافهم قوله وكذا لا يعتبر
ممازجته لا يخفى ان فى صورة القاء الكر عليه دفعة يتحقق الممازجة فالخلاف فى اشتراط

الممازجة وعدمها انما هو فيما لم يلق عليه دفعة ومنظ قوله لان ممازجة جميع الاجزاء لا سيّق
بل لا يمكن لاستحالة التداخل الا ان يعتبر الاجزاء العرفية وح فدعوى عدم الاتفاق ايضا
ممنوعة وكذا لا يلزم الحكم بنفي التطهير في دليلهم على اعتبار الممازجة ويمكن ان يكون
نظرهم الى ما اشرنا اليه من عدم حصول الاتحاد بدونها وح سيدفع ما قيل انه اذا كفى
بملاقاة بعضها فلم يكن المطهر للبعض الاخر وصول الماء اليه بل بمجرد اتصاله بما وصل
الى الماء ولا يخفى انه بمجرد اتصاله بالكثير ايضا هذا المعنى حاصل لان بعضه متصل
بالكثير والبعض الاخر متصل بذلك البعض فيجب ان يكون كافيا في التطهير ووجه الدفع
انه لا يلزم من الحكم بالتطهير مع الممازجة العرفية الحكم به بدونها اتم وان اشكل في
كون طهارة البعض بمجرد الاتصال لوجود الفارق بينهما وهو حصول الاتحاد الذي
هو مناط الحكم بالتطهير في الاول دون الثاني على انه يمكن ان يكون لهم مستند على
اعتبار الممازجة العرفية لامتناع الحقيقة كالاجماع وح لا يمكن الالزام عليهم بهذا
الوجه اذ لعل الشارع جعل مناط التطهير الاتصال بالكثير او ما وصل اليه مع الممازجة
العرفية لا مط واما نحن فيكفي لنا دليلا على اعتبارها ادعاء جمع من الاصحاب الى
اعتبارها وعدم دليل لنا على التطهير بدونها فتامل قوله والاتحاد مع الملاقاة
حاصل قد اشرنا الى ما فيه من الكلام وسيشير هو ايضا الى نوع تردد فيه بل يعتبر الدفعة
اي لم يكتف بالاطلاق في باقي كتبه بل اعتبر في كل منها شيئا مما ذكر لا انه اعتبر في
كل منها جميع ما ذكره فان في التذكرة لم يعتبر الدفعة بل اكتفى بالقاء كر عليه متصلا نعم
في بعضها اعتبر القاء الكر عليه دفعة كانه اعتبر الجميع اذ القاء الكر عليه كذلك يستلزم
الممازجة وعلو المطهر فافهم قوله الا مع عدم صدق الوحدة عرفا اشارة الى ان الحكم
بطهارة النجس بعد الملاقاة ليس الا باعتبار اتحاده مع الكر الطاهر عرفا والعمدة فيه
نص في هذا الباب فلو قيل بحصول الاتحاد بدون الدفعة او الممازجة فلا كلام في عدم
اعتبارها ولو قيل بعدم حصوله الا بعد امتزاج بينهما فلا بد من الامتزاج الموجب لذلك
وكذا في الدفعة اذا قيل انه مع التدريج اذا طال زمانه جدا لا يحكم في العرف ببقاء الكر
واتحاده مع النجس بل يحكم باستهلاكه واضمحلاله فيجب الحكم باشتراط مقدر من الدفعة لا يحكم
معها بذلك وان حكم بذلك مع اتصال الملاقاة وعدم انقطاعها وان طال زمانها

فلا وجه لاعتبار الدفعة فافهم ثم لا يخفى انه اذا كان مناط التطهير على ما استفيد من
كلامه هو صدق الاتحاد وعدمه فظ ان صدق الاتحاد لا يختلف بعلو المطهر او
النجس فالحكم بطهوره اعتبار علو المطهر او المساواة لا يخ عن شي اذ مع علو المطهر ان
صدق الاتحاد فليصدق مع علو النجس ايضا وان لم يصدق فلا يكفي علو المطهر فكانه
لم يره مجرد الاتحاد كافيا بل يعتبر مع ذلك ان لا يكون من قبيل ورود النجاسة على الماء
لضعف المطهر ح والحق ان الاتحاد عرفا ليس يتحقق الا مع الامتزاج التام فالحكم
بالتطهير بدونه مشكل ومع حصوله فلا فرق بين ان يتساوى سطحاهما او لا ثم
وقع الامتزاج بينهما او كان احدهما فوق الاخر ففتح بينهما طريق فدخل من كل منهما
في الاخر ووقع بينهما الامتزاج التام واما اذا لم يقع بينهما الامتزاج كذلك بل مجرد
الاتصال فالحكم بالتطهير مشكل سواء تساوى سطحاهما او كان احدهما اعلى خصوصا
اذا كان الاعلى هو النجس نعم اذا ورد عليه ماء من المطهر بحيث بدا الكر بقوة ودفع
ومنع الماء النجس عن تقطيع بعض اجزائه عن الباقي بالكلية فالظ انه يكفي في التطهير و
ان كان المطهر اعلى او يمنع من تحت النجس او نجاسة الماء الوارد لا بد له من دليل
لا دليل لنا هنا على النجاسة مع اتصاله بالباقي وعدم انقطاعه واذا لم يحكم
بنجاسة الى ان يبلغ الكر فيطهر ما خالطه ح لحصول الاتحاد بينهما وبهذا يمكن ان
يتمسك لمن لم يشترط الدفعة في القاء الكر واكتفى بالاتصال على ما نقلنا من الذكرى
لكن كان ينبغي عليه ان يشترط فيه ما ذكرنا فتامل قوله وهو ما دون الكر اي من
غير الجاري والبئر كما هو مصطلح الفقهاء في القليل ولا يرد ان هذا الاطلاق انما
يصح على مذهب العلامة لا المشهور كما هو مختار المص فافهم قوله وهو مجمع ما نابع
من الارض تذكير الضمير مع تانيث البئر كما يرشد اليه قوله سماها باعتبار التاويل بالمذ
او باعتبار تذكير الخبر قوله ولا يخرج عن مسماها لا يتوهم انما جعل المناط الاطلاق الشرعي
فاي حاجة الى قوله مجمع ماء نابع له ادنى ما يكون للتوضيح وبيان ان ما يطلق عليه
الشرع فامن اي جنس هو وايضا كانه لا يجعل المناط الاطلاق في العرف مط بل بعد
تحقق الصفة المذكورة لاطلاق الشرع فاعلى ما دل الفتاة مع انها ليست التي الكلام
فيها هنا فلا بد مما ذكره اولا لاخراجها اما عدم الاكتفاء به واشتراط عدم الخروج

من مسماها عرفا فكانه لاخراج ما لو تعدى بعض الابار في وقت بحيث لا يطلق عليه البئر في ذلك الوقت مع عدم التعدي غالبا واما لو لم يشترط عدم التعدي اصلا حتى يستغني عن القيد الاخير ليدخل تلك البئر في حال عدم التعدي واطلاق البئر عليها وايضا ربما لا يخرجها التعدي في بعض الاوقات قليلا عن اسم البئر وحكمه ويمكن ايضا ان يكون الاشتراط المذكور لاخراج بعض المياه النابعة التي لا يتعدى غالبا ولا يطلق عليه اسم البئر عرفا باعتبار قربه من وجه الارض مثلا سواء لم يتعد اصلا او تعدى في بعض الاوقات ح فالمراد بعدم الخروج عن مسماها هو الدخول فيه ومنه يظهر وجه آخر لعدم الاكتفاء باشتراط عدم التعدي اصلا فافهم هنا ويبقى الاشكال فيما يطلق عليه البئر وكان يتعدى غالبا ومنع الاطلاق مشكل لا سيما حال عدم التعدي الا ان يقال العلم بعرف زمان النبي صلى الله عليه وآله واطلاق البئر على مثل ذلك في زمانه صلى الله عليه وآله غير معلوم فالاصل عدم دخوله في البئر بخلاف ما لم يتعد غالبا ولم يخرج عن مسماها عرفا فان اطلاق البئر عليه في عرفهم معلوم ولعل للمنع مجالا الا اذا لم يتعد غالبا ويطلق عليه اسم البئر في حال تعديه فان اطلاق البئر عليه في هذا الحال في عرفهم غير معلوم الا ان يمنع تحقق ذلك الفرض وان اضمحل ح ما ذكرناه ثانيا في وجه عدم اشتراط عدم التعدي اصلا فالامر فيه هين فتامل **قوله** وكذا يطهر بملاقات الجاري من دون اعتبار امتزاج على راي الش ومعتبر على ما ذكرنا **قوله** مساويا له او عاليا عليه فلا يطهر اذا كان النجس عاليا عليه كما ذكره سابقا في الجاري والظ على ما ذكرنا من اعتبار الامتزاج عدم الفرق بين ما اذا كان الجاري مساويا او اعلى او ينبع من تحت ويخالطه بحيث يرفع الامتياز بينهما عرفا اذ الجاري لا ينجس بالملاقات فاذا رفع الامتياز بينهما يكون حكم الكل واحدا على قياس ما ذكرنا سابقا ولا يشترط كون ما يخالطه من الجاري بقدر الكر بناء على عدم اشتراط الكرية في الجاري بخلاف ذلك فيما سبق كما اشرنا اليه فتدبر **قوله** ويطهر البئر اي من نجاسة بالملاقات بمطهر غيره منها مط بقرينة ان الكلام هنا كان في نجاسة القليل والبئر بالملاقات وذكر مطهر القليل اولا ثم صدق ثانيا مطهر البئر واما نجاسته بالتغير فيجي حكمه عليحده ويبقى ايضا في ضمن قوله ويطهر بزواله ان كان جاريا اولا في كر او علي ايضا فلا يرد ان زوال التغير ولو بنفسه مطهر في الجاري وليس بمطهر في البئر على القول بنجاسته

فلا يصح ما ذكره كليا ثم هذا الحكم قد ذكره جماعة منهم المص ره في البيان وظاهر كلام المعتبر انحصار طريق تطهيره في النزح وقال المص في الذكرى امتزاجه بالجاري مطهر وكذا بالكثير اما لو وردا من فوق عليها فالاقوى انه لا يكفي لعدم الاتحاد في المسمى كما في ش **قوله** وهو من الابل بمنزلة الانسان اه قال في النهاية البعير يطلق على الذكر والانثى من الابل وظاهرهم كما ذكره الش عدم تخصيص فيه لكن قال في ق ص البعير من الابل بمنزلة الانسان من الناس يقال للجمل بعير وللناقة بعير وانما يقال بعير اذا اجذع وقال في ق البعير الجمل البازل او الجذع وقد يكون للانثى وانت خبير بان مع وجود هذا الاختلاف بينهم في تفسيره جزم الش بما ذكره مشكل جدا فالاولى الاقتصار في الحكم على ما علم دخوله تحته وان كان العمل بما ذكره من التعميم احوط **قوله** والاولى اعتبار اطلاق اسمه اشارة الى ان انه في العرف لا يطلق على مطلق ذكر البقر بل على الكبير منه وتدل عليه ذلك بعض اهل اللغة ان الثور سمي به لاثارته الارض ولعل الش هنا وكذا في البعير رجح المعنى العرفي حيث ثبت عنده ان البعير في العرف عام والثور مخصوص ولعله هنا في البعير وان كان لا يخ عن وجه حيث ان المعنى العرفي مطابق لما ذكره بعض اهل اللغة والتخصيصات التي ذكرها بعضهم لم يثبت فالاصل عدمها واما في الثور فلا لانه اذا كان المعروف بين اهل اللغة تعميمه فتخصيصه نظرا الى عرفنا مشكل جدا اذ العرف يعرف زمان الائمة عليهم السلام والتمسك باصالة عدم التغير معارض باصالة عدم التغير في عرفهم عليهم السلام عن معناه اللغوي وكانه اقوى عند الاعتبار وما ذكره من وجه التسمية لا يصلح شاهدا على اختصاصه بالكبير لغة اذ يكفي في وجه التسمية تحقق المعنى في الجملة فتامل **قوله** وهو بعيد اذ لو سلم نجاسة العصير فلا دليل على الحاقه بالفقاع في هذا الحكم نعم لا يبعد ايجاب الجميع فيه على القول بالنجاسة باعتبار انه مما لا نص فيه لو قيل بوجوب الجميع فيه وليس الكلام فيه بل في عده في جملة المنصوص بالخصوص باعتبار الحاقه بالفقاع الملحق بالخمر باعتبار اطلاق الخمر عليه في الاخبار فتدبر **قوله** والمشهور فيه ذلك وقيل انه مما لا نص فيه لعدم ورود نص فيه ويحتمل الاكتفاء فيه بسبع دلاء لورودها في الاخبار للدخول الجنب ووقوعه او نزوله واغتساله مع ان الغالب عدم خلو بدنه عن المني فيحمل على هذا اختصاص الحكم بمني الانسان وعدم غيره مما

لا نص فيه والله تعالى يعلم قوله وايجاب الجميع لما لا نص فيه يشملهما الا ان يناقش في كون
المني مما لا نص فيه باعتبار ما ذكرنا من الاحتمال في الحاشية السابقة لكن في ادخال مطلق
دم الحدث ايضا فيما لا نص فيه تامل فان قطرات الدم في صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع
قال كتبت الى رجل اسئله ان يسئل ابا الحسن الرضا ع عن البئر يكون في المنزل للوضوء فيقطر
فيها قطرات بول او دم او يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة او نحوها ما الذي يطهرها
حتى يحل الوضوء منها للصلوة فوقع ع في كتابي بخطه ينزح منها دلاء باطلاقها
يشمل دم الحدث ايضا فلا يمكن ههنا نفي القول بالجميع في كثيره ايضا لعدم القول بالفصل
الا ان يناقش في شمول مثل هذه الاطلاقات للافراد الغير الشايعة المتعارفة لكن
منصوصية المني ايضا بالوجه الذي ذكر ليست باقوى من هذا فتامل قوله والمنصوص
منها اه اشارة الى ما رواه الشيخ في يب عن عمرو بن سعيد بن هلال قال سئلت ابا
جعفر ع عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة فقال كل ذلك يقول سبع دلاء
قال حتى بلغت الحمار والجمل فقال كر من ماء وقد رواه الشيخ في يب مرة ثانية ايضا وفي
بعض نسخه اضافة البغل ايضا ونقلها المحقق ايضا في المعتبر باضافة البغل وفيه مع ضعف
السند مخالفة لعمل الاصحاب في السنور والشاة والجمل مع ما فيه في البغل من الشك
فتامل قوله فيبقى الحاق الدابة والبقرة بما لا نص فيه اولى فقد ورد في الدابة صحيحة
زرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية عن ابي عبد الله ع وابي جعفر ع في البئر يقع فيها
الدابة والفارة والكلب والطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء ثم اشرب وتوضا
ومثلها رواية ابي العباس الفضل البقباق عن ابي عبد الله ع ولا ريب في دخول الفرس
في الدابة ويمكن ادخال البقرة ايضا فيها بل الحمار والبغل ايضا بل دخولهما فيها اظهر من دخول
البقرة اذا كان بمعنى ما يركب عليه كما في ق ويمكن الحاق البقرة بالثور في وجوب نزح الجميع
لصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع على ما في يب قال وان مات فيها ثور
ونحوه او صب فيها خمر نزح الماء كله لدخولها في نحوه بل يمكن ادخال الحمار والبغل
بل الفرس ايضا فيه لكن ليس في الاستبصار ونحوه وهو مما يورث الشك فيه وفي صحيحة
محمد بن مسلم نزح عشرين للميتة ان كان لها ريح فبدونه يكفي عشرين بطريق اولى
وفي رواية زرارة ايضا نزح عشرين للميت بعمومها فيمكن ادخال الدابة والبقرة بل الحمار و

والمراد بما لا نص فيه ما لا يعلم من النص حكمه ... القول بالتعبد
فانهم منه دام ظله

البغل

البغل ايضا فيها وبالجملة مع وجود هذه الروايات الحكم بالاولوية ادخال الدابة والبقرة
فيما لا نص فيه لا يخلو من غرابة قوله معتادة على تلك البئر ظاهره اعتبار اعتياد
اهل تلك البئر ويحتمل اعتبار الاعتياد لمثل تلك البئر بحسب المتعارف وقال صاحب المدارك
عند قول مصنفه والدلو التي ينزح بها ما جرت العادة باستعمالها ينبغي ان
يكون المرجع في الدلو الى العرف العام فان الحكم فيما لم يثبت فيه وضع من الشارع
ولا عبرة بما جرت العادة باستعماله في تلك البئر اذا كان مخالفا له ولا يخفى ان
العرف يختلف بالنسبة الى الابار فلعل مراده ره ما ذكرنا ايضا فتامل ولو كان
المعتاد عليها غير الدلو كالجرة مثلا فيحتمل الاكتفاء بها لقيامه مقام الدلو وعدمه
لعدم تسميته دلوا وح فيكون حكمه حكم ما لو لم يكن لها معتاد اصلا وستعرفه وقيل
المراد بالدلو هو الهجرية ووزنها ثلثون رطلا وقيل اربعون وعلى هذا فيجب رعاية
هذا القدر مطلقا قوله فان اختلفت فالاغلب فان تساوت فالاصغر مجز والاكبر افضل
ولو لم يكن لها دلو معتاد قيل اجزا اقل ما يعتاده الانسان كذا في شرح الارشاد
للش ره وقال في شرح يع فان لم يكن لتلك البئر دلو معتادة رجع الى المعتاد في بلده
ومع التعدد كما مر ولو لم يكن في بلده اعتبر اقرب البلدان اليه فالاقرب قوله ان لم
توجب الجميع لما لا نص فيه هذا اذا لم نقل بتضاعف النزح مع تعدد النجاسة اصلا
كما هو مذهب جماعة ظ واما لو قلنا بتضاعفه مع تخالف انواعها كما هو راي بعضهم
او مطلقا كما هو راي الكص وكذا الش في شرح يع فلا الا ان الحكم في الكافر ايضا بوجوب السبعين
لنجاسة موته لا ينافي وجوب الثلثين او الاربعين لنجاسة كفره ايضا ثم ان المشهور شمول
الحكم للمسلم والكافر وقد ذكروا ان مبناه على شمول الانسان الوارد في النص
لهما وح لا يبتني الحكم على مسئلة ما لا نص فيه وابن ادريس خص الحكم بالمسلم
الش ولعله اظهر بناء على ان الظ من وجوب السبعين لموت الانسان في البئر وجوبه
لنجاسته المستندة الى موته لا مطلقا وح فنجاسة الكفر خارجة عن المنصوص وعلى
هذا فيبتني هذه المسئلة على مسئلة ما لا نص فيه وتفصيل القول فيها يقتضي مقاما
اخر فتدبر قوله والا اختص بالمسلم اذ ح يجب نزح الجميع في الكافر باعتبار كفره
فلا يمكن الحكم بنزح السبعين فيه لا منفردا وهو ظ ولا مع نزح الجميع اذ لا تضاعف

مع نزح الجميع وان قيل به في غيره فافهم ثم ان مورد النص هو وقوع الانسان في البئر
وموته فيها لكن الحقوا به وقوعه ميتا ايض اذا كان قبل التطهير وهل يفرق في نزح بين
المسلم والكافر فيه ايض الوجهان وفي شرح يع مع قوله بالفرق هناك حكم بعدم الفرق
هٰهنا وكان بنائه على ما ذكره بعضهم من منع بقاء نجاسة الكافر بعد الموت لزوال الاعتقاد
الذي هو سبب النجاسة والمحقق في شرح الارشاد منع ذلك المنع لان احكام الكفر باقية
بعد الموت ومن ثم لا يغسل ولا يدفن في مقابر المسلمين ومع ذلك حكم بان كلام ابن
س وجيه نعم لو وقع في الماء ميتا اتجه ما قالوه مع ظهور ان الفرق بين المسئلتين
لا وجه له بعد ابطال المنع المذكور فتدبر قوله الكثير في نفسه عادة ونقل عن القطب
الراوندي انه قال الاعتبار في ذلك بماء البئر في الغزارة والنزارة فربما كان دم الطير كثيرا
في بئر يسيرا في اخرى وهذا انما يتجه لو ورد الدم الكثير والقليل في النص وليس كذلك
بل في صحيحة علي بن جعفر ع الفرق بين شاة ذبحت فاضطربت فوقعت في بئر ماء
واوداجها تشخب دما ودجاجة او حمامة ذبحت فوقعت في بئر وكذا رجل يستقي من بئر
فرعف فيها حيث حكم في الاول بنزح ما بين الثلثين الى الاربعين دلوا وفي الاخرين
بنزح دلاء يسيرة وعلى هذا فلا وجه لاعتبار القلة والكثرة بالنسبة الى البئر كما لا يخفى
بل يجب ان يعتبر ذلك في نفسه ويرجع في تحديدهما الى ما يستفاد من الخبر المذكور ولقد
احسن الصدوق ره حيث تبع صحيحته المذكورة فقال بوجوب الثلثين الى الاربعين في الكثير
وبوجوب دلاء يسيرة في القليل وما اليه في المعتبر وحسنه المص في الذكرى واما ما هو المشهور
والمختار المص هٰهنا من وجوب الخمسين في الكثير والعشرة في القليل ففيه ما فيه وتفصيل
القول في هذه المباحث في شرح الدروس لوالدي طاب ثراه قوله في الحاشية وغيره منع كل
من الحكمين الظ انه اراد بالحكمين الحكمين اللذين يستفاد من قوله فاذا استثنى اه و
هما استثناء الدماء الثلثة هنا من مطلق الدم ووجوب استثناء دم نجس العين ايضا
على تقدير استثنائها ووجه منع الاول ان الدم في النص الوارد بخمسين دلوا للدم مطلق
واخراج الدما الثلثة عنه في محل النظر حيث لا نص فيه وقوله ايض يعني به انه كما ان اخراج دم
نجس العين في محل النظر كذلك الدماء الثلثة فكيف يجعل هنا امرا ثابتا ويقاس عليه ذلك
ووجه منع الثاني انه لو سلم اخراج الدما الثلثة فالحاق غيرها بها قياس مع ويحتمل

ان يراد بالحكمين كون دم نجس العين ملحقا بالدما الثلثة في الصلوة ووجوب استثنا
دم نجس العين هنا بناء على استثناء الدما الثلثة اما منع الاول فلان الدم في
النص الوارد بعفو قليله مط واخراج الدما الثلثة عنه للنص ودليل اخر واما دم نجس
العين فلا دليل فيه فالظ دخوله في الاطلاق واما منع الثاني فلوجهين احدهما
ان اخراج الدماء الثلثة ايض هٰهنا في محل النظر حيث لا نص وكيف يسلم ذلك ويقاس
عليه غيره ولو سلم فالحاق غيرها بها قياس مع وانت خبير بان ايراد المنوع على هذا
الوجه متوجه جدا لكن الظ من العبارة هو الوجه الاول وهٰهنا احتمال اخر وهو ان
يجعل الحكمان هما ما ذكرنا في الوجه الثاني ويجعل قوله فان الدم في النص مطلق
الى قوله وايض جاريا في كل من المسئلتين اما في مسئلة نزح الخمسين فقد استفيد بيانه
مما ذكرنا واما في مسئلة عفو القليل فلاطلاق النصوص فيها واخراج الدما الثلثة
ايض في محل النظر حيث لا نص اذ لو ذكر فيه نص سوى ما روي ضعيفا في خصوص الحيض
عن ابي بصير موقوفا عليه وليس قوله حجة فيصح القول بعدم النص فيها ولو سلم فالحاق
غيرها بها مم وهو ظ لكن لا يخفى ان الحكم باستثناء دم الحيض كانه مقطوع به في كلام
الاصحاب ان كان النص الوارد فيه على ما ذكرنا فيشكل القول بكونه محل النظر الا
ان يكون النظر باعتبار الاخرين فانظر ثم هٰهنا كلام اخر وهو انه ليس فيما رأينا المروي
في الدم الكثير نص على وجوب الخمسين لا مط ولا مقيدا انما الموجود صحيحة علي بن
جعفر عن اخيه موسى ع في رجل ذبح شاة فوقعت في بئر ماء واوداجها تشخب دما
قال ينزح منها ما بين الثلثين الى الاربعين ثم يتوضأ منها وهي كما ترى لا توافق
الخمسين ومع ذلك مخصوصة بالشاة والحاق نجس العين بها مشكل جدا بل يمكن
الاستشكال في غير الشاة مط فالظ الحاق دم نجس العين بغير المنصوص وكذا الكلام
في دم الحدث وعند هذا يظهر لك ما في كلام الش فتامل نعم قطرات الدم الواقعة
في صحيحة محمد بن اسمعيل التي نقلناها سابقا تشمل باطلاقها دم الحدث كما اشرنا
اليه هناك مع ما فيه من المناقشة وكذا دم نجس العين ايض وقد عرفت انه يعلم حال القول
بالجميع في القليل ويمكن تعميمه في الكثير ايض لعدم القول بالفصل وجعل بناء كلام الش
هٰهنا عليه بعيد فتدبر قوله فيها ولو سلم فالحاق غيرها بها مم انت خبير بان من يقول

بالحاق دم نجس العين بها هنا يقول بوجوب نزح الجميع لها اليه اذ لو جعله مما لا
نص فيه وقال بالثلثين او الاربعين فيه فيلزم من اخراجه من الحكم بالنجسين
كون النزح له اقل من ساير الدماء وهو ظ الفساد كما لا يخفى مما ذكره من وجه التخريج ح
قول الش ايض فانهم لم يلحقوه بها في نزح الجميع مع وجود العلة فالاولى ان لا
يلحق هنا مما لا وجه له اذ نعم لو علم انهم لم يقولوا بنزح الجميع منه فعليه ان يحكم
بفساد الالحاق بناء على ذلك لا ان يق انهم لم يلحقوه بها هناك مع وجود العلة
فالاولى ان لا يلحق هنا كما ذكره الا ان يق المراد انهم لم يذكروا دم نجس العين هناك
ولم يحكموا بالحاقه بالدماء الثلثه فالظ انهم لم يلحقوه بها هنا ايض والا لكان عليهم
ان يذكروه هناك وفيه بعد جدا او يق المراد ان الظ ان الحكم بوجوب نزح الجميع للدماء
الثلثه هناك لكونها منصوصة بخصوصها الا لكونها مما لا نص فيه ح يقول انهم
لم يلحقوا دم نجس العين بها هناك مع وجود العلة فالاولى ان لا يلحق هنا اي لا يلحق
بالحاقه بالدماء الثلثه في الخروج عن الحكم بالنجسين ووجوب نزح الجميع وان لم
يكن باعتبار انه منصوص بخصوصه بل لكونه مما لا نص فيه وفيه ايض بعد او يق المراد ان ام
بما ذكره في الش من الالحاق الحاقه بها في الاستثناء من هذا الحكم باعتبار وجوب
الخمسين لطلاقه بلا تفرقة بين قليله وكثيره كما في الصلوة وفيه ايض بعد لكن يتوجه
ح ما ذكره في الحاشية هنا وقوله سلك في سلك معقول لعل الم في الذكرى وسيجي
عنقريب كلام متعلق بهذا المقام فانتظر **قوله** وهو مقتضى التخيير هنا اذا كان الترديد
من الامام عم ويحتمل ان يكون من الراوي وح يحتمل القول بوجوب الاكثر تحصيلا لليقين
بالبرائة والاكتفاء بالاقل اقتصارا على ما هو المتيقن **قوله** احوط وافضل كان احتمال
احوطية الاكثر لرعاية الخروج عن خلاف من اوجبه اذ على تقدير كون الترديد من الامام
كما هو مقتضى كلامه كما اشرنا اليه حمله على احوطية الاكثر بعيد جدا لندرة مثل
ذلك في كلامهم عم بل الظ هو احتمال الافضلية فافهم **قوله** والمراد من نجاسة بالموت
كان المراد ان المراد بنزح الاربعين للمذكورات نزحها اذا مات فيها احدها باعتبار
موته مع قطع النظر عن نجاسة خارجة والا فلا نجاسة في بعضها فلا نزح وما نجس منها
كالكلب والخنزير بدنا فانما يجب فيه الاربعون اذا مات فيها واما اذا خرج حيا فيجي حكمه

واما

واما اذا كان مع احدها نجاسة خارجية فلها حكمها ويتداخل الاقل في الاكثر على القول
به ويتضاعف على القول الاخر الا ان الاربعين لمجرد نجاسة موته حتى ان ما ينجس
منها يجب مع الاربعين مقدر نجاسته ايض اذا كان منصوصا كالكلب لوجود النص
بسبع لخروجه حيا ومقدر ما لا نص فيه اذا لم يكن منصوصا كالخنزير على القول
بالتضاعف واكثر الامرين من الاربعين ومقدره او مقدر ما لا نص فيه على القول
بالتداخل كما ذكره المحقق الشيخ علي ره في شرح عد والظ ضعفه فان ظاهر النصوص
ما اذا وقع احد هذه في البئر ثم مات فيها الانزح المتعارف ولو لم يكن ظاهره فيه
فلا ريب في شموله له ولا ريب ان الاربعين ح انما يجب فيها باعتبار نجاسته بحسب
الموت جميعا ولا معنى للقول باكثر الامرين او التضاعف ح نعم لو كان للاربعين
في وقوعه ميتا لاحتمل ما ذكره فيما اذا وقع فيها حيا ثم مات بناء على جواز ان
لا يبقى نجاسة الاصلية بعد الموت فتدبر **قوله** والسند ضعيف كانه اشارة الى
ما نقله في شرح الارشاد من رواية علي بن ابي حمزة عن الص عم قال سئلته عن السنور
فقال اربعون دلوا والكلب وشبهه فهذه الرواية رواه المحقق في المعتبر عن كتاب
الحسين بن سعيد عن القاسم عن علي عنه عم ولم اجدها في كتب الاخبار المشهورة
على هذا الوجه بل رواها في يب والاستبصار بهذا السند بعينه هكذا قال
سئلت ابا عبد الله عم عن الفارة تقع في البئر قال سبع دلاء قال وسئلته عن الطير
والدجاجة تقع في البئر قال سبع دلاء والسنور عشرون او ثلثون او اربعون دلوا
والكلب وشبهه وروي ايض فيهما في الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله عم وفيها وان
كانت سنورا او اكبر منه نزحت منها ثلثين دلوا او اربعين دلوا والمشهور بينهم الاستدلال
بها بين الروايتين كما فعله الشيخ وغيره ولا يخفى عدم دلالتهما على تعين الاربعين
مع ورودهما بالتخيير بل في الثانية بعضها نزح كلاء وبعضها خمس دلاء وبعضها
نزحها الظ في نزح كلها واعتذر الشيخ في يب عن ذلك بما حاصله ان القول بالاربعين
لرعاية الاحتياط فتامل **قوله** واطلاق الرجل يشمل المسلم والكافر ويحتمل اختصاص
الحكم بالمسلم اذ الظ من الرواية ان هذا للبول بنفسه فلو ضم اليه نجاسة اخرى لا
يلزم منه جواز الاقتصار عليه كما سبق في بحث عرق الكافر في البئر لكن اكثر القائلين

بالفرق هناك لم يفرقوا ههنا وانما احتمله ههنا بعض المتاخرين ولعل وجهه ان تحقق
زيادة نجاسة في بول الكافر غير معلوم لعدم العلم بوصوله الى ظاهر بدنه وتنجس
باطنه لبوله زيادة من نجاسته في نفسه غير معلوم ولو سلم فهو متنجس وحكم المتنجس
اذا وقع في البئر مما لم يظهر لي صحتها في كلام الاصحاب بتفصيل القول في عذرته والشهيد في
شرح الارشاد مع حكمه في البول بعدم الفرق بين بول المسلم والكافر لشمول الرجيل
لهما احتمل في العذرة اختصاص الحكم بالمسلم لزيادة النجاسة في الكافر بمجاورته
ومنه يظهر انه يمكن اخراج دم نجس العين من حكم مطلق الدم والحاقه بغير المنصوص بهذا
الاعتبار وهنا ما وعدناك هناك فتدبر **قوله** فليحمل قولهما بما لا نص فيه قد يقال
صحيحة محمد بن اسمعيل المتضمنة لنزح دلاء لقطرات البول وهي مطلقة وصحيحة معوية
بن عمار ايضا مطلقة في وجوب نزح الجميع لصب البول فيها ورواية كردويه مطلقة في
نزح الثلثين لوقوع قطرة بول فيها ومع وجود هذه الروايات ادخال بولهما
وكذا بول الصبي فيما لا نص فيه كما ترى ومنه يظهر ان حكمهم في بول الرجل ايضا بالاربعين
مع عدم صحة روايتها وصحة المطلقتين لا يخلو عن غرابة وكانه كان منهم قوا ان وجب
لهم ترجيح ذلك الخبر عليهما او حاولوا بما ذكروه الجمع بين الاخبار فحملوا الدلاء على
الاربعين والجميع على الاستحباب ويمكن تخصيصه بغير بول الرجل فتدبر **قوله** اكثر
الامرين منه ومن بول الرجل اي ومن مقدر بول الرجل ولا يخفى ان مثل هذه العبارة
انما يحسن فيما يحتمل في كل منهما ان يصير اكثر من الاخر كما في لو تغير البئر بما له مقدر وجب
اكثر الامرين من زوال التغير والمقدر واما هنا فمعلوم ان مقدر بول الرجل لما
كان مقدرا لما لا نص فيه او ازيد منه على المذهبين فكان ينبغي ان يقول وجب في
بول الخنثى الاربعون مع احتمال الاجتزاء بالثلثين على الاول ثم ان الحكم بالاكثر
مبناه على احتمال كون الخنثى رجلا فيجب ما يجب لبوله وكونه امراة او قسما ثالثا فيكون
فيكون مما لا نص فيه فيجب ما يجب فيه فيجب الاكثر ليتيقن البراءة واحتمال الاجتزاء
بالاقل لانه المتيقن والاصل عدم وجوب الزائد ثم لا يخفى ان الاحتمالين جاريان في
الخنثى على القول بنزح الجميع فيما لا نص فيه ايضا اذ يحتمل القول بوجوب نزح الجميع تحصيلا
ليقين البراءة ويحتمل الاكتفاء بالاربعين لانه المتيقن والاصل عدم وجوب الزائد

محقق

٣٥

فتخصيص الاحتمالين بالقولين مما لا وجه له وجعل قوله مع احتمال الاجتزاء بالاقل
متعلقا بالسابق ايضا اي على جميع المذاهب بعيد جدا فالاجود في العبارة ما ذكره
في شرح يع حيث قال ولا يلحق به بول المراة بل هو مما لا نص فيه والاجود في بول
الخنثى وجوب اكثر الامرين من الاربعين وموجب ما لا نص فيه للسلامة عما يرد
من الخدشتين فتامل **قوله** والجميع للبعض اه كان تقرير الاشكال على هذا الوجه
انما هو على مذهب الاصحاب حيث حكموا بوجوب الثلثين لذلك مع حكمهم بوجوب الخمسين
لبعض افراد احدهما وهو العذرة الرطبة او الذائبة والاربعين لبعض افراد
اخرى كبول الرجل والجميع لبعض اخر كبول المراة بناء على انه مما لا نص فيه عندهم
وكذا الاخير وهو خرؤ الكلب واما على الرواية فلا يتوجه الاشكال على هذا
الوجه لان الحكم بنزح الجميع لما لا نص فيه انما هو منا لعدم العلم بالمقدر
واما الامام فهو عالم بالاحكام فلعله علم ان مقدر بعض ما لا نص فيه
من الابوال وخرؤ الكلاب لا يزيد عن الثلثين فالصواب في تقرير الاشكال على
الرواية ان يقال ان ترك الاستفصال يدل على ان الحكم في جميع افراد هذه النجاسات
كذلك مع وجوب الخمسين في بعض افراد العذرة والاربعين في بعض افراد البول
فكيف يكتفى بالثلثين في الجميع فتامل **قوله** فجاز اضعاف ماء المطر لا يخفى
ان التمسك بجواز اضعاف ماء المطر بحكمه يكفي لدفع الاشكال ولا حاجة فيه الى
التمسك بكون مبنى حكم الشرع على ما ذكره نعم ربما امكن ايضا دفع الاشكال به من
غير حاجة الى الجواز المذكور بان يقال مبنى حكم الشرع على جمع المختلف وتفريق المتفق
ولا سبيل للعقل الى ادراك مبنى الاحكام التي وردت فيه فيجوز ان يكون لكل
واحد منها منفردا مقدر ومجتمعا مخالطا للماء مقدر اخر اقل منه وان لم يظهر
لنا سره بل ربما يمكن ان يقال انه يجوز فيها ان يكون لكل واحد منها منفردا حكم
ومجتمعا حكم اخر فيجوز ان يكون مقدره منفردا ازيد منه مجتمعا ولعل ما نقله الشارح
من غير المص انه اطلق ان الحكم معلق بالجميع فيجب لغيره مقدره او الجميع مبني
على هذا ويؤيده ايضا ما اورده العلامة على ابن س حيث جعل خروج الكلب
مما لا نص فيه على طريقته ومع ذلك حكم بانه يكفي فيه نزح اربعين دلوا المبني عنده

مع الموت مع الحيوة بطريق اولى وهو ان الحكم بالاولوية في البئر ثم ولهذا وجب في الفارة
مع تفسخها وتقطع اجزائها وانفصالها بالكلية نزح سبع دلاء واجب نزح الجميع في
البعرة منها العدم ورود النص هنا وثبوته هناك مع ان الاولوية ثابتة هناك لاشتمال
الفارة على البعرة مع زيادة لكن هذا الاحتمال مستبعد جدا بل لا يبعد ان يقال
كما ادعاه والذي ره في شرح الدروس ان عدم نقصان مقدار النزح بسبب حصول نجاسة
اخرى مما وقع الاجماع عليه بل كاد ان يكون من الضروريات وما ذكره ره من مثال الفارة
ومثلها الكلب ونحوها نقيران التفسخ لا يستلزم وقوع البعرة منها لجواز ان لا يكون
في جوفها بعرة ومجرد الظن لا يكفي في الحكم على ان البعرة قبل خروجها يمكن ان لا ينجس
الماء وان فرض وصول الماء اليها واتصالها بماء البئر وبعد تفسخ الحيوان واضمحلاله
لعلها انقلبت او استحالت الى غيرها فلا يمكن الحكم بوجوب مقدرها بمجرد العلم بوجود
في الحيوان الذي وقع منها بخلاف ما اذا وقعت منها منفردة هذا ويمكن توجيه كلام
الشارح بان نظره الى ان احتمال الاضعاف المذكور مع ملاحظة ان مبنى حكم البئر على
ما ذكره يصير اظهر جدا ويرتفع عنه الاستبعاد بالكلية بخلاف ما اذا لم يلاحظ
ذلك فانه ليس بذلك الظهور فتدبر **قوله** وان لم يذهب اعيان هذه الاشياء
اشارة الى رد ما ذكره المحقق الشيخ علي ره في دفع الاشكال من تنزيل الرواية على ماء
المطر المخالط لهذه النجاسات مع استهلاك اعيانها اذ لا يبعد ح في ان يكون
ما النجاسة اخف منها ووجه الرواية لا حاجة الى التقييد باستهلاك اعيانها
لصحة احتمال اضعاف ماء المطر بدون ذلك ايضا وان كان مع الاستهلاك اظهر و
يرتفع عنه الاستبعاد بالكلية لكنه يشكل تقييد الرواية بمجرد ذلك بل الظاهر من الرواية
بقاء اعيان النجاسات وأورد عليه ايضا في شرح الارشاد انه لو كان الحكم فيها المطر
المتنجس بهذه الاشياء من غير ان يكون اعيانها موجودة لم يبق فرق بين ماء المطر و
غيره وفيه تأمل اذ لا يتم عدم الفرق بين ماء المطر وغيره على تقدير الاستهلاك
ولو سلم فالتقييد في كلام الراوي ولعل البئر التي تعلق غرضه بالسؤال عنها كانت
كذلك فلا ضير لو لم يختلف الحكم باعتبار بعض القيود وهو ظ الا ان لا يكون نظره الى
الرواية بل الى كلام الاصحاب اي انهم يفرقون في هذا الحكم بين ماء المطر وغيره فلا يكون

ميزا

٢١

تنزيل فتوائهم على ما ذكره فتامل **قوله** كفت الثلثون نظرا الى القياس بالطريق الاولى **قوله**
ان لم يكن له مقدر اراد بالمقدر ما يشمل المقدر فيما لا نص فيه ايضا على القول بالاربعين
او الثلثين فما لم يكن له مقدر هو ما لا نص فيه كخرء الكلب وبول الخنثى والمرأة
على القول بالجميع فيه وما كان له مقدر وكان المقدر اكثر كالعذرة الرطبة وبول
الرجل وكذا بول الخنثى والمرأة والخرء على القول بالاربعين فيما لا نص فيه وما
كان له مقدر ما واذا كان مما لا نص فيه على القول بالثلثين غير وما كان مقدره له
اقل كبول الصبي والرضيع والعذرة اليابسة **قوله** ان حكم بعضها كالكل ولا وجه
فيما كان مقدره اقل ينبغي اخراج ذلك كما فعله الشارح **قوله** في الحاشية القول بان العشرة
اكثر ما يضاف الى هذا الجمع اه كانه ره حمل قوله يضاف الى هذا الجمع على انه يراد بها هنا
الجمع والظ ان مراد الشيخ ره انه اكثر عدد يصير هذا الجمع مميزا له ومضافا اليه فان ما
فوق العشرة مميزه مفرد وح لا يرد الايراد الاول لكنا افاد سلطان العلماء ره ولا
يخفى ان قول الشيخ هذا الجمع باقحام هذا لا يلائم الحمل على ما حمله ره على انه يرد
عليه ح ان هذا انما هو مع وجود الاضافة واما اذا جرد عنها فلم يقل احد ان حاله
كذا فانه لا يعلم من قوله عندي دراهم ان ما اخبر به لم يزد على عشرة ولا اذا قال اعطه
دراهم يعلم ان المامور به لا يزيد عليها كما صرح به **قوله** فيها خصوصا مع وصفه بالبئر
فانه مؤيد للحمل على الاقل الا ان يجعل وصفا بيانيا وهو بعيد واعلم ان الشيخ ره
انما ذكر ما نقل عنهما في الاحتجاج بصحيحة محمد بن اسمعيل المتقدمة المتضمنة نزح
دلاء في قطرات الدم ولا صحيحة علي بن جعفر المتضمنة لنزح دلاء يسيرة لذبح الشاة و
الحمامة والدجاجة وللرعاف وهي التي اشار اليه الشارح هنا وتوجيه كلام الشارح ان حمل الرواية
الاولى على اي وجه من الوجهين يستلزم حمل الرواية الثانية ايضا عليه فما ذكره في
الرواية الاولى كانه ذكره في الرواية الثانية ايضا ويتوجه ح ان الوصف باليسيرة انما يلائم
الحمل على الاقل لا الاكثر فتدبر **قوله** فيها وقد بحثه في التهذيب اه قال في التهذيب بعدما
نقله عن الشيخ ويمكن ان يحتج من وجه اخر وهو ان يق هنا جمع كثرة وابتداؤه ما زاد على
العشرة بواحد فيحمل عليه عملا بالبراءة الاصلية ويمكن ان يحمل كلامه على انه يمكن ان
يحتج بهذا الخبر على وجوب احد عشر لا العشر كما ذكره الشيخ وفيه تكلف لكن حمله على ما ذكره

الثانية مع ظهور فساده لا يخ عن تكلف فان الظ على ما حملها عليها ابدا عليه فافهم
قوله ودون الجمامة فما فوقها اراد بالجمامة ما يعم ما شابهها في الجثة اذ الغرض
التحضير بالجمامة فما فوقها اخراج العصفور الذي يجب له دلو واحد كما سيجيء
تفسيره بما دون الجمامة فالمراد بالجمامة هنا ما يشمل جميع ما في جثتها وان لم
يكن ماكول اللحم فافهم قوله اعتبار تفسخها اى تفرق اجزائها وفي بعض نسخ بعض الاصحاب
التسلخ بدل التفسخ واعلم ان الروايات الواردة بالسبع في الفارة كثيرة بعضها صحيح وقد
وردايضا اطلاق نزح الثلث فيها كصحيحة معوية بن عمار وصحيحة ابن سنان وقد
جمع بينهما في المشهور بحمل السبع على الانتفاخ او التفسخ والثلث على ما اذا لم يحصل
ذلك واستشهد وابهذا الجمع ببعض الروايات الدالة على اعتبار التفسخ في وجوب
السبع وكانها تصلح شاهدا للجمع وان ضعف سندها كما اشار اليه الش واما صحيحة
الفضلاء وصحيحة علي بن يقطين ورواية بقباق المتضمنة لنزح دلاء في الفارة فامرها
سهل اذ يحمل الدلاء على الثلث ويقيد بعدم التفسخ او على السبع وتقييد او يحمل
شاملة لكل منهما ويمكن ايضا الجمع بينهما بالقول بالاكتفاء بالثلث وحمل السبع على
الاستحباب مع التغير او مط مع زيادة تاكيد معه لكن ما ذكروه احوط قوله وهو الذكر
الذي زاد سنه آه هذا تفسير للصبي الذي حكم بالسبع له في المشهور حيث جعلوه مقابلا
للرضيع وحكموا في بول الرضيع بدلو واحد والا فالصبي لغة اعم من الرضيع وينبغي حمله
في كلام المص هنا حيث لم يفسر الرضيع على المعنى اللغوى وهو الذكر الغير البالغ
مط ومستند الحكم بالسبع صحيحة منصور عن عدة من اصحابنا عن ابي عبد الله ع
قال ينزح سبع دلاء اذا بال فيها الصبي او وقعت فيها فارة او نحوها وهي مع ارسالها
معارضة لصحيحة معوية بن عمار المتضمنة لنزح الجميع لبول الصبي لكن لم يظهر قائل بها
من الاصحاب واما استثناء الرضيع والحكم بدلو واحد في بوله فلا شاهد له كما سيشير اليه
الش لكن في رواية علي بن ابي حمزة نزح دلو واحد لبول الصبي الفطيم فلعلهم حملوه على
الرضيع ولا يخفى ما فيه مع التصريح بالفطيم او استدلوا بفحواه وتشكل بانه انما
يتجه مع صحة المنطوق وههنا ليس كك عندهم الا ان يحمل الفطيم على المشرف على الفطيم
ثم ان الرضيع كما يفهم من كلام الشيخ الذي لم ياكل الطعام وقيد بعضهم بكونه غالبا

على اللبن

على اللبن او مساويا له وفسره ابن ادريس بمن كان له دون حولين سواء اكل او لا وسواء
فطم ام لا وفسره الش بما فسره وانما جعل الغالب كله او المساوي في حكم الصبي
لا من افراده حقيقة بناء على ما اشرنا اليه من ان مرادهم بالصبي هنا مقابل
الرضيع ومن كان رضيعا في الحولين فهو رضيع لغة وشرعا لكن اذا كان اكله
غالبا او مساويا فهو في حكم الصبي هنا على هذا القول وبقي قسم اخر اهمل
ذكره وهو ما فطم في الحولين والظ انه داخل في الصبي عنده ويمكن حمل الرضيع
في كلامه على مطلق من كان في الحولين الذي هو سن الرضاع شرعا ويحمل الاغلبية
على ما يشمل الذي استغنى فيه الرضاع بالكلية وح فلا اهمال لكن لا يخفى ما فيه
من التكلف واذ قد عرفت عدم ورود نص في الرضيع فلا حاجة بنا الى تحقيق
القول في ذلك وترجيح احد التفسيرات فتدبر قوله وغسل الجنب وقال ابن ادريس
لارتماس الجنب وظاهر مطلق الارتماس وان لم يكن للغسل وقيل لوقوع الجنب فيها
واكثر الاخبار يوافق الثالث وبعضها الاطلاق واما الثاني فلا شاهد له منها
ولكن ابن ادريس ادعى وقوع الاجماع عليه قوله الخالي بدنه من نجاسة عينية واما
مع النجاسة فلكل نجاسة حكمها واحتمل العلامة به كون الحكم باعتبار المني
لعدم انفكاك الجنب عنه غالبا ومال اليه المحقق وتلد الش وعلى هذا فيجب
تقييد بوجود نجاسة المني ويحمل اطلاق الاخبار على خروجها على الغالب قوله
ومقتضى النص نجاسة الماء بذلك ليس في النصوص الا الامر بنزح سبع دلاء
لوقوع الجنب فيها او دخوله او نزوله او اغتساله على اختلاف الاخبار واما ان
ذلك لنجاسة الماء او لمجرد سلب الطهورية من دون نجاسة فلا يظ منها بل كل منهما
محتمل الا ان يق ان الحكم بالنزح وعدم التعرض لان ذلك لسلب الطهورية فقط مما
يرشد الى انه للنجاسة كما في سائر ما ورد فيه الامر بالنزح للنجاسة ثم ان النجاسة بناء
على الاحتمال الذي نقلنا عن مرتكز واما على ما هو المشهور من اشتراط الخلو فلعلها
بسبب ما يحدث فيه من النجاسة الحكمية باعتبار الاغتسال على القول بالتقييد به او
بمباشرة بدن الجنب له عند الوقوع والنزول لو لم يقيد بالاغتسال ولا امتناع في ان
يصير النجاسة الحكمية في بعض الموارد سببا للنجاسة العينية ولا عبرة باستبعاده كما لا

عبرة باستبعاد ان يكون ماء البئر اسوء حالا من القليل بل من المضاف ايضا لو لم
يقيد الحكم بالاغتسال واما احتمال سلب الطهورية فكان بناؤه على التقييد
بالاغتسال وانه يوجب سلب الطهورية اذ لو لم يقيد بذلك فلا وجه للتخصيص بسلب
الطهورية وحده ثم هنا احتمال ثالث يلوح من كلام جماعة وهو ان يكون النزح
تعبدا محضا وكانه اظهر الاحتمالات واظهر منه ان يكون لمجرد التنظيف من
دوران الحماة بسبب دخوله وزوال النفرة الحاصلة للطباع بدخوله او الاغتسال منه
فتامل **قوله** وعلى هذا فان اغتسل مرتمسا تفرع على الحكم بنجاسة الماء بسبب غسل
الجنب عنه قال في المدارك واعلم انه قد ذكر جماعة من الاصحاب تفريعا على القول
بالنجاسة ان الجنب اذا اغتسل مرتمسا طهر بدنه من الحدث ونجس بالخبث وان اغتسل مرتبا
اجزاه غسل ما غسل قبل وصول الماء الى البئر خاصة وللنظر فيه مجال لتعلق الحكم
عندهم على الاغتسال فهو لا يتحقق الا بالاكمال انتهى وكانهم نظروا الى تحقق الغسل
في الجملة عند تحقق بعضه خصوصا ان الرواية التي هي مستند تخصيصهم الحكم بالاغتسال
وهي رواية ابي بصير هكذا قال سألنا باعبد الله عن الجنب يدخل البئر فيغتسل فيها
قال ينزح منها سبع دلاء وبقي في العرف في اثناء الغسل انه يغتسل كما يقال في
اثناء الصلوة يصلي لكن الحكم بمجرد هذا لا يخلو عن اشكال ولذا اقتصر الش على ذكر
الاحتمالين ولا يخفى جريان الاحتمالين في الغسل الارتماسي ايضا اذا كان خارجا من
الماء اذ الدفعة فيه عرفية لا حقيقية فعند ما يماس بعض الاعضاء يحتمل الحكم بنجاسة
الماء لتحقق الحكم في الجملة ولانه حق عرفا انه يغتسل نعم لو كان جميع البدن في الماء
ونوى الغسل هناك وقلنا بصحة هذا الغسل اتجه الحكم بما ذكروه والظاهر على تقدير
القول بنجاسة الماء بذلك وانها بسبب الغسل ما اختاره صاحب المدارك من تعلق
الحكم بالاكمال والاحتمال المذكور في المرتب بعيد وفي الارتماسي كانه ابعد لان الاستصحاب
يقتضي الحكم ببقاء الطهارة الى ان يثبت خلافها ولا يثبت ذلك بمجرد الاحتمال سيما
مع بعده واشكاله **قوله** مع اتصاله به او وصول الماء اليه اي اتصال الجزء الاول
بالماء او بالعكس او وصول الماء اي ماء الغسل اليه اي الى ماء البئر لو كان العضو خارجا عنه
ويحتمل بعيدا ان يحكم بنجاسة الماء بمجرد وصول الماء الى الجزء الاول وان لم يتصل بماء البئر

[illegible]

ولم يصل

ولم يصل
البئر ماء الغسل اي اذا قام في البئر بان يتصل بعض اعضائه بالماء وشرع في الغسل يحكم
بنجاسة الماء بمحض وصول الماء الى الجزء الاول وان كان خارجا عن الماء ولم يرجع اليه
عند التتمة لتحقق الغسل فيه في الجملة فتامل **قوله** بل عبا الانص فيه هنا على القول
بالثلثين او الاربعين فيما الانص فيه متعددا اما على القول بنزح الجميع فيشكل لانه
اذا حكم بالاربعين لموت الخنزير فيه وهو مستلزم لدخوله حيا فكيف يحكم بالجميع
مع خروجه حيا الظهور ان موته فيه لا يخفف نجاسته واخراجه حيا لا يزيدها
فالظ الاقتصار فيه ايضا على الاربعين نعم لو لم يقل احد بوجوب الاربعين في موته
ولم يدخله في شبه الكلب او اكثر من السنور على ما ورد في الروايتين هناك بل ادخلا
في نحو السنور وقال بنزح الجميع لصحيحة عبد الله بن سنان الواردة بنزح الجميع في
السنور ونحوه على ما في بيت وان لم يكن او نحوه في الاستصحاب لا يمكن ههنا الحاقه
بغير المنصوص وفي موثقة عمار عن ابي عبد الله ع قال وسئل عن بئر يقع فيها كلب او فارة
او خنزير قال ينزح كلها فيمكن العمل بهذه الرواية في الخنزير وجعلها شاملة لموته
وحيوته معا او تخصيصها بالموت ويجعل خروجه حيا من غير المنصوص على ما ذكره الش
لكن المشهور بين الاصحاب فيه ما سبق ولم اقف على القول بوجوب نزح الجميع في موته
من احد منهم فتامل **قوله** فيجب تقييده بالجلال اه يعني لو كان نص على وجوب الخمس
فيه لا يبعد حمله من غير حاجة الى التقييد اما تعبدا وان كان خلاف ظ عبارة المص
فان ظاهرها ان النزح في جميع المذكورات لتطهير البئر او بناء على احتمال ان يكون
مطلقه منجسا في البئر وان لم يكن منجسا في غيرها كما في غسل الجنب على بعض الاقوال
على ما سبق او لانا حكمنا بنجاسة ذرقه مط مستندا الى ذلك النص واما اذا لم
يكن نص فاحداث القول بوجوب النزح له يتوقف على الحكم بنجاسته فيجب تقييده بالجلال
ليكون نجسا لكن الكلام ح في تقديره فيحتمل ما ذكره من الوجوه فقد بر **قوله** ليكون نجسا
اي عند المص ره فانه خص النجاسة بذرق الجلال واما غيره فقد ذهب بعضهم كالشيخ
في غير كتابي الاخبار الى نجاسة ذرق الدجاج مط فح لا يلزم عليهم التقييد والمص ره
مع انه نقل عنه القول بالنجاسة مط خص ههنا بالجلال فتدبر **قوله** وعشرة حال
له في العذرة هذا الاحتمال ذكره المحقق ره في المعتبر وصرح بان العشرة ح في غير الذائب

فان ذلك نظر بعون او حسون ويمكن تاييده بان نجاسة الجلال باعتبار اكله العذرة فالظاهر لا يزيد نجاسته عليها ووروده في شرح الارشاد وغيره بان العذرة مخصوصة بفضلة الانسان وقد سبق من الش تفسيرها بها في هذا الكتاب ايضا لكن لم يثبت ذلك عندي بما رايناه من كتب اللغة وان لم يثبت خلافه ايضا وهو يكفي ومما لعله يظهر في هذا الكتاب من التفسير اقتصارا في الحكم على المتيقن واما رد ما ذكره المحقق من الاحتمال فلا ويدل على عدم اختصاصها بفضلة الانسان ما سبق من رواية محمد بن اسمعيل المتضمنة لنزح دلاء لسقوط شيء منها من عذرة كالبعرة ونحوها ومن نظر احتمال الاكتفاء فيه بالدلاء مستندا الى هذه الصحيحة الا ان يثبت الاجماع على عدم جواز النقصان عن الخمس فح نقول بالخمس ويتمسك في نفي الزايد بهذه الصحيحة ويدل ايضا على عدم اختصاصها بفضلة الانسان ما في صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من انسان او سنور او كلب الحديث ثم لا يخفى انه على ما ذكره من الاحتمال لا اختصاص للحكم بذرق الدجاج بل يجري في كل جلال بل في مطلق رجيع ما لا يوكل لحمه فالتخصيص مبني على الحمل لان الاصحاب انما ذكروا الخمس فيه فتدبر قوله للاجماع على عدم الزايد ان تم وكذا على عدم النا قص ان تم او يتمسك في الناقص بعدم نقص الزايد به ثم لا يخفى انه يشكل دعوى الاجماع على عدم الزايد بما نقل عن ابي الصلاح انه قال خرو ما لا يوكل لحمه يوجب نزح الماء وان كان يعد بثبوت الاجماع لا اعتداد بمخالفته او يحمل كلامه على ما لا يوكل لحمه اصالة فتامل قوله والماخذ فيها ضعيف كانه اراد به ما نقله بعده من التعليل وقد يقدح لا يخفى ح استدراك هذا الكلام ويمكن ان يكون اشارة الى ماخذ اخر غير ذلك كاحتجاج العلامة بموثقة عمار المتضمنة لان ما يقع في بئر الماء فيموت فيه اكثره الانسان ينزح منها سبعون دلوا واقله العصفور ينزح منها دلو واحد وما سوى ذلك فيما بين هذين وحيث الاستدلال ان الحية يجب فيها اكثر من العصفور والا لم يختص القلة بالعصفور وانما اوجب الثلث لمساواتها الفارة في قدر الجسم تقريبا او برواية اسحق بن عمار المتضمنة لان الدجاجة ومثلها تموت في البئر ينزح منها

دلوان

دلوان وثلثه وجه الاستدلال ان الحية لا تزيد على قدر الدجاجة في الجسم ولا يخفى ضعف الماخذين مع ابتنائهما ايضا على ما ذكره من التعليل اذ لو لم يكن لها نفس فلا يجب لما ورد انه لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة وان كل ما ليس له دم فلا باس به واستدل في المعتبر بصحيحة الحلبي قال اذا سقطت في البئر حيوان صغير فمات فيها فانزح منها دلاء وفيه على الثلث لانه اقل محتملاته وفيه مع بنائه ايضا على ثبوت النفس انها ط فيجب تقييدها بصحيحة ابن سنان المتضمنة لنزح سبع دلاء ان سقط في البئر دابة صغيرة الا ان يمنع وجوب حمل المطلق على المقيد وفيه انه ليس باولى من حمل المقيد على الاستحباب فتامل قوله عدم استلزامه للمدعى وهي الثلث الا ان يتمسك باختصاص القول بها على تقدير النجاسة ان تم ويشكل ذلك بما نقله شراح في التهذيب عن علي بن بابويه في رسالته انه قال اذا وقعت فيه حية او عقرب او خنافس او بنات وردان فاستق للحية سبع دلاء وليس عليك فيما سواها شيء ونقل المحقق في المعتبر عبارة الرسالة وفيها سبع دلاء دلوا واحدا وعلى الوجهين فيشكل دعوى الاختصاص المذكور وان كان على الثاني يمكن حملها على ما اذا خرجت حية لكن ذكر صاحب المعالم ان فيما عندنا من نسخة الرسالة الظاهرة التي عليها اثار الصحة دلاء بدل السبع وح ينطبق على الثلث فتامل قوله ولا شاهد له كما اعترف به المص رحمه الله قصدا من الزيادة غريب جدا فان الشيخ روى في يب والاستبصار في الصحيح عن معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عن الفارة والوزغة تقع في البئر قال ينزح منها ثلث دلاء وفي الصحيح ايضا عن ابن سنان عن ابي عبد الله مثله ومع وجود هاتين الروايتين كيف يحكم بانه لا شاهد له والعجب منه نسبة الاعتراف بذلك الى المص في غير البيان مع انه قال في الذكرى وثلث للوزغة عند الصدوق والشيخين واتباعهما القول الص ع وقال في س وثلث للوزغة والعقرب قيل النجاسة لهما وكانه وقع سهو في الكتابة فكان من قصده ان يكتب ذلك في العقرب فكتب في الوزغة وذلك لان المص قال في الذكرى بعد ما نقلناه وللعقرب عند الشيخ واتباعه ولا نص بخصوصه وقيل فيهما بالاستحباب لعدم النجاسة وجوز ان يكون لمكان السم انتهى فقد اعترف في الذكرى في العقرب بما نقل لكن يبقى انه قد في الش لم يعترف بذلك في العقرب ايضا بل عبارته هي هذه قوله وربما قيل بالاستحباب اي في الوزغ والعقرب

ثلاثة

منها

وقد رواه هرون بن حمزة ايضا
وانت خبير بان

لعدم النجاسة لعدم النفس ولعله اى الاستحباب لدفع وهم السم قوله وهو ما دون الحمامة
لا يخفى ان هذا ليس معنى العصفور لغة ولا عرفا وذكر بعضهم انه نوع من الطير وذكر
جماعة انه الاهلى الذى يسكن الدور ولعله تفسير لمرادهم بالعصفور هنا فانهم ارادوا
العصفور وشبهه كما صرح به اكثرهم لكن فيه ان النص مخصوص بالعصفور والتعدى
منه الى ما يشبهه فى القدر والجثة لا بد له من دليل والشهرة بمجردها لا تكفى دليلا فلا
يبعد ان يقال باختصاص الحكم بالعصفور وادخال ما شابهه فى الطيران فى الشئ الصغير
تعدد فى كل منهما نزح الدلاء وقد ورد ايضا فى الطير تحديدها بالسبع الجنس ثم على تقدير
التعدى الى ما شابهه فانما يتعدى الى ما شابهه فى الجثة بحسب النوع لا باعتبار صغره
ونقل عن الشيخ نظام الدين الصهرشتى شارح النهاية التعدى الى صغير كل طاير اذا كان بقدر
جثة العصفور قوله وفيه فى البيان بابن المسلم والا فلا يكفى الواحدة لنجاسة الكفر و
بناء على ما ذكرنا من الاحتمال فى بول الرجل فتذكر قوله فان اللازم من الطراحة كونه
مما الاتصرفيه هذا على تقدير اطراح جميع ما ورد فى الباب لكن فى بعضها ربما ورد فيه مقدر احق
يكون العمل به ارجح مما عليه المشهور فينبغى النظر فى ذلك التامل فتامل قوله كل اثنين
بريحان الاخرين بان ينزح اثنان فى وقت بان يكون احدهما فوق البئر والاخر فى البئر
ثم يستريحان فيقوم الاخران مقامهما هكذا ذكره بعض الاصحاب وذكر والدى طاب ثراه
فى شرح الشرايع انه لا دليل على لزوم كون احدهما فوق البئر والاخر فيها ولا يبعد ان يتحقق
بكونهما فوق البئر يتشاركان فى النزح قوله من اول النهار الى الليل اى يوم الصوم من
طلوع الفجر الى غروب الشمس كما صرح به المص فى الذكرى مستندا بانه المفهوم من اليوم مع
تحديده بالليل وفى المعتبر جعل ذلك احوط قال صاحب المعالم وما ذكره المحقق من الاولوية
حسن واما كلام الشهيد فهو موضع النظر لان الحمل على يوم الصوم يقتضى عدم الاجزاء
باليوم الذى يفوت منه اوله جزء وان قل وعيانا انهم لا يلتزمونه بل ظاهرهم الاجزاء مع ذلك
ولفظ الرواية يحتمل اليوم لصدق اسم اليوم وان فات منه بعض الاجزاء اذا كان قليلا وبالجملة
هذا التدقيق اللازم من جعله يوم صوم مستبعد وقد تبعه على ذلك المتاخرون فانهم جعلوا
تفريعا على القول بالوجوب ادخال جزء من الليل ولا اخلال بما يمكن من الواجب وجعله فى الذكرى
اولى لتحقق حفظ النهار وربما اوجب بعضهم تقديم التاهب بتهيئة الالات قبل الجزء المجعول مقدمة

وهذه الفروع كلها غير واضحة كالاصل انتهى وهو حسن قوله ولا يجزى مقدار اليوم اه
لخروجهما من النص وعدم العبرة بالقياس قوله ويجزى ما زاد عن الاربعة قال فى الذكرى
لظ اجزاء ما فوق الاربعة لانه من باب مفهوم الموافقة ما لم يتصور بطء بالكثرة انتهى
وانت خبير بانه لا حاجة الى التمسك بالمفهوم اذ ليس حديث الاربعة فى الرواية التى هى مستند
الحكم بل فيها هكذا فان غلب عليها الماء فلينزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون
اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل وقد طهرت واستنباطها من اثنين اثنين كما
ترى هذا اذا حمل الكلام على ما هو الظ منه من الزيادة على الاربعة مع تراوحهم اثنين
اثنين ويمكن حمله على الزيادة على الاربعة بمعنى الزيادة على الاثنين فى كل نوبة
او فى بعض النوبات وح يتجه ما ذكره من التمسك بمفهوم الموافقة لانه اذا اكتفى الاثنان
فالزائد عليهما بطريق اولى هذا واما ما ذكره من التقييد بعدم تصور بطء بالكثرة فكانه لا يخرج
عن وجه اذا كان زائدا زيادة يعتد بها واحتمال تصور البطء بالكثرة على الوجه الاول
باعتبار ان قطع كل اثنين وذهابهما واشتغال الاخرين بدلهما يستلزم فصلا لا يخلو عن
النزح فاذا كثر هذا التبديل باعتبار كثرة الجماعة كثر الفصل المذكور وزاد البطء وعلى
الوجه الثانى باعتبار ان كثرتهم للباشرين قد يمنعهم عن العمل ويوجب البطء فتامل قوله
دون ما نقص هذا هو الوجه عملا بظاهر الرواية وفى شرح الشرايع واستقرب بعضهم الاجزاء
بالاثنين القويين اللذين ينهضان بعمل الاربعة وقد استشكله وكان كلام المص فى الذكرى
ايضا ناظر اليه حيث قال واما الاثنان الدائبان فالاولى المنع للمخالفة حيث قيد
الاثنين بالدائبين انتهى وكانه حمل الدائبين على اثنين يقومان بعمل الاربعة
فجعله ناظرا الى جواز الاكتفاء بالاثنين اذا نهضا بعمل الاربعة بلا تعب والظ انه اراد
بالدائبين المجدين اللذين اعتادا بالتعب او لهما الاعمال فينهضان بعمل الاربعة من غير
تعب ح فليس فيه نظر الى ما فى شرح نعم لم يحكم بذلك الاعلى سبيل الاولوية فتامل قوله
ويجوز لهم الصلوة جماعة فان الفضيلة الخاصة لا يحصل الا بها واما الصلوة جميعا
فلا وجه لتجويزها فنافى كل منهما بها فى وقت واحد ومنع بعضهم من الاول ايضا وهو احوط
قوله ولا الاكل كذلك وفى الذكرى جوز ذلك ايضا وعلله باقتضاء العرف له وفيه اشكال
اللهم الا على ما ذكره صاحب المعالم من التوسعة فى باب التقدير للتوسعة فتامل قوله وهو حسن عملا

والمراد العموم الذي الشهادة من شبه النزاع لا العموم بعيد منه

بمفهوم القوم الخ الظاهر انه تحسين لما صرح به المص في غير الكتاب من اعتبار الرجال اي
اشتراط الذكورة والبلوغ جميعا والتمسك بمفهوم القوم اي مدلوله في كل منهما اذ قال لنا
انه لا يتبادر منه في العرف الا الرجال ولنص جماعة من اهل اللغة على ذلك قال
في الص القوم الرجال دون النساء وربما دخل النساء فيه على سبيل التبع وقال في نهاية
في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال دون النساء ولذلك قابلهن به في
في قوله تع لا يسخر قوم من قوم ولا نساء من نساء وقد قابلهن الشاعر ايضا في قوله اقوم
آل حصين ام نساء وقال المحقق في المعتبر ان علنا بالخبر المتضمن لنزاح القوم اخرج النساء
والصبيان وكانه اعتقد اطلاق القوم على النساء والصبيان ايضا اما الاول فلا اختلاف اهل
اللغة في ذلك قال في ق القوم الجماعة من الرجال والنساء معا او الرجال خاصة او يدخله
النساء على التبعية واما الثاني فلانه وان لم ينظر من اهل اللغة تصريح بذلك لكن ما ذكره في
لا يابي عنه ايضا اذ يمكن ان يكون مرادهم بالرجال هو الذكور بقرينة المقابلة بالنساء
فلعله ظهر له ما دل على دخول الصبيان ايضا والاحوط اعتبار الرجال والاجتزاء ببعض الاصحاب
بالنساء مع عدم قصور نزحهن عن نزح الرجال وكذا الصبيان والخناثي وكانه نظر الى
اشتراك العلة وفيه اشكال قوله ولو تغير ماء البئر الخ في المسئلة اقوال منتشرة حتى قال
الفضل في شرح الدروس ان الذي ظهر ان الخ قوله جمع بين المقدر وزوال التغير ظاهره
الاتيان بكل منهما على حدة بان ينزح حتى يزول التغير ثم ينزح المقدر كما هو احد الاقوال
في المسئلة لكن الشارح كان مراده القول بوجوب اكثر الامرين اي يحمله عليه وقد يأبى
ذلك تقديم المقدر في العبارة على زوال التغير اذ لو كان المراد الجمع بينهما على الظاهر
لكان الانسب تقديم زوال التغير اشارة الى طريق الجمع فافهم قوله ففي الاكتفاء
بمزيل التغير الخ هذا القول اختاره صاحب المعالم وصاحب المدارك والذي ظاهره انهم
نظر الى صحيحة محمد بن اسمعيل عن الرضا ع قال ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير
ريحه او طعمه فينزح منه حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة وصحيحة ابي اسامة
وفيها وان تغير الماء فخذ منه حتى يذهب الريح وموثقة سماعة وفيها وان انتن حتى يوجد
ريح النتن في الماء نزحت البئر حتى يذهب النتن من الماء وروايته زرارة وفيها فان غلب الريح
نزحت حتى تطيب فقبله الاستدلال ان ظاهر هذه الاخبار طهارتها بعد زوال التغير مطلقا

لكن

٢٦

لكن فيما له مقدر اذا دل الدليل على وجوب نزح المقدر بمجرد الملاقات فيدل على
وجوب نزحه مع التغير ايضا بطريق اولى فيحكم بالجمع بينهما بمعنى اكثر الامرين فان
حصل المقدر وبقي التغير ينزح ايضا حتى يزول التغير بالكلية وان زال التغير
لم يتم المقدر نزح ما بقي من المقدر فيخصص عموم تلك الاخبار فيما له مقدر بما عدا
هذه الصورة واما فيما لا مقدر له فيبقى عموم تلك الاخبار سالما من المعارض فيحكم
بطهارتها بزوال التغير بها والظاهر ان مرادهم بالمقدر ما يشمل نزح الجميع ايضا فيما
قدر له ذلك كالخمر وفيه ايضا لا يكتفى بزوال التغير بل يجب نزح الجميع وان زال
التغير قبله وذلك لجريان ما ذكر فيما له مقدر فيه ايضا فانه اذا وجب فيه نزح الجميع
بمجرد الملاقات فمع التغير بطريق اولى فيما لا مقدر له فهو ما لا نص فيه على القول بوجوب
نزح الجميع له فان ذلك عندهم ليس مستندا الى تقدير شرعي حتى يجري فيه ايضا
ما ذكر من الدليل بل اعتبار العلم بنجاسة البئر على القول بها وعدم العلم بطهرها
فينزح الجميع ليحصل اليقين وعلى هذا فمع التغير لما وجد الدليل الشرعي على طهارتها
بالنزح الموجب لزوال التغير وهو ظ الاخبار المذكورة فيعمل به ولا حاجة الى الجميع لتحصيل
اليقين لكنه يلزم كون امر التغير اهون من الملاقات في هذه الصورة اذ مع التغير
ربما زال التغير بنزح دلاء ومع الملاقات لا بد من نزح الجميع بتمامه فيكون امر الملاقات
اشكل لكن كانه لا محذور فيه اذ الحكم بوجوب نزح الجميع مع الملاقات ليس حكما شرعيا
اصليا حتى يستبعد من زيادته على حكم التغير بل انما نشا من عدم علمنا بالمطهر
ولا ضير في زيادته على ما علم شرعا من حكمه مع التغير اذ عدم العلم كثيرا ما يوجب صعوبة
الامر نعم يتجه ان يقال ان في صورة الملاقات بنجاسة اذا قد يتغير بها ونزح حتى
يعلم زوال التغير به على تقدير وجوده فح ينبغي ان يحكم بالطهارة بذلك وعدم الاحتياج
الى نزح جميع الماء بناء على انه اذا كان هذا مطهرا على تقدير التغير فبدونه بطريق اولى
وكانهم لا يتحاشون عنه لو فرض حصول هذا العلم هنا وظني ان الروايات المذكورة
سوى رواية محمد بن اسمعيل لا ظهور لها في حصول الطهارة بعد زوال التغير مط بل لا يبعد
حملها على انه مع التغير لا بد من النزح حتى يزول التغير ولا يكفي حصول ما ذكر من النزح المقدر
والحاصل انه لا بد باعتبار التغير من النزح حتى يزول التغير مط وهذا لا ينافي وجوب شيء

اخرايضا بعده كما اذا زاد مقداره على ما يوجب زوال التغير وح فيبقى الاخبار المذكورة
على عمومها في الجميع ولا يستفاد منها فيما لا نص فيه بعد النزح المزيل للتغير الا حصول [illegible]
بسبب التغير لا الطهارة البتة فيتوقف الحكم بالطهارة على حصول ما هو مقتضى احد الاقوال
فيما لا نص فيه واما رواية محمد بن اسمعيل فهي وان كان ظاهرها دفع الفساد وحصول
الطهارة بعد زوال التغير لكن ذلك باعتبار دلالة الحصر على عدم نجاسته الا بالتغير
والكلام ههنا على القول بنجاسة البئر بالملاقاة وح فيجب تأويل تلك الرواية وتعليلها كانت
لا يبقى ظهورها فيما ذكرنا ومما قررنا ظهر ان القول الثاني ههنا كما اختاره الش على تقدير
القول بوجوب نزح الجميع فيما لا نص فيه لا يخ عن وجه فتامل قوله ولو اوجبنا فيه
ثلثين او اربعين آه وذلك لان القول باحدهما لابد ان يكون عن مستند شرعي لعدم
العلم بالمطهر لا يوجب الحكم بتعيين الثلثين او الاربعين وح فحكمه حكم ما لم يعهد
شرعا فيعتبر فيما التطهير اكثر الامرين وح فيخص عموم الاخبار المذكورة في الجميع بما اذا زال
التغير بعد حصول المقدار او معه ولا يخ عن بعد والاظهر حملها على ما ذكرنا من توقف
حصول الطهارة فبعد التغير على زوال التغير لا كفاية ذلك في حصولها حتى لا يحتاج
الى هذا التخصيص فتامل قوله مع صدقه عليه مع القيد يستفاد هذا من مفهوم عبارة
المص بناء على ما هو المشهور من ان النفي المقيد يرجع الى القيد ويفيد اثبات الاصل فلا يتوهم
فساد تعريفه بدون القيد لصدقه على كل ما لا يصدق عليه الماء اصلا ولا حاجة الى
الاعتذار بان التعريف لفظي ولا يضر فيه كون المعرف اعم كما ذكره المحقق الشيخ علي ره
ولا الى حمل ما عبارة عن الماء بقرينة ان الكلام في المياه ويراد به ما يصدق عليه الماء في
الجملة لما فيه من التكلف قوله اختيارا واضطرارا يلوح من كلام ابن ابي عقيل جواز استعماله
في رفع الحدث والخبث مع الاضطرار قوله بوقوعه مط اي مطلق المضاف لا خصوص
ما الورد الذي ذكره الصدوق قوله مع اتصاله بالكثير المطلق اي على الوجه السابق
في تطهير المياه مع زيادة هي امتزاجه بحيث يصل الماء الى جميع اجزائه عرفا والتوقف
صيرورته مما ينطلق عليه كما سيشير الش في دفع القولين فتامل قوله ومقابله طهره
بالقاء الكثير المطلق عليه آه قال المص في الذكرى يطهره في ظ بالقاء الكثير المطلق عليه
وزوال اوصافه وزوال التسمية التي هي متعلق النجاسة وهي تارة بزوال الاسم وان بقي

الوصف لانه يتغير بجسم طاهر بالاصالة وتارة بمجرد الاتصال وان بقي الاسم لانه لا
سبيل الى نجاسة الكثير لو تغير بغير النجاسة وقد حصل والثاني اشبه انتهى وقال ره
في الخ قال الشيخ المضاف اذا وقع فيه نجاسة نجس قليلا كان او كثيرا على ما قدمناه
ولا يطهر الا بان يختلط بما زاد عن الكر من المطلق ثم ينظر فان سلبه اطلاق اسم الماء لم
يجز استعماله بحال وان لم يسلبه اطلاق اسم الماء وغير احد اوصافه اما لونه او طعمه
او ريحه لم يجز ايضا استعماله والحق عندي خلاف ذلك في موضعين احدهما انا لا
نشترط امتزاجه بما زاد عن الكر بل لو مزج بالكر وبقي الاطلاق جاز استعماله الثاني
ان تغير احد اوصاف المطلق مع بقاء الاسم باحد اوصاف المضاف لا يخرج المطلق عن
الطهورية لان المضاف انما يخرج بالمجاورة لا بالاصالة فهو في اصله طاهر وتغير
المطلق باوصاف المضاف ليس تغيرا بالنجاسة وان كان تغيرا بالمتنجس واحدهما غير
الاخر والمقتضي لرفع الطهارة انما هو الاول لا الثاني انتهى ولا يذهب عليك ان في
مذهب الشيخ ره على ما صرح به شرطا ان لا يسلب اطلاق اسم الماء عن الكثير الوارد وكذا
عدم تغير شيء من اوصافه واما المضاف فيمكن ان يكتفي باختلاطه بكثير كذلك
في الجملة وان بقي اسمه ووصفه او انه يعتبر فيه ايضا ما اعتبر في الكثير ويكون مراده
من الاختلاط هو الاختلاط على وجه لا يبقى الامتياز بينهما هذا هو الظ اذا علمت
هذا علمت ان ما نقله الش من القول الاول لا يحتمل منه شيئا من المذاهب المنقولة سوى
هذا المذهب ولا ينطبق عليه ايضا اما على الوجه الثاني الذي هو الظ فلانه وان امكن
حمل ما نقل عليه بان يحمل قوله وزوال اوصافه على زوال اوصاف المضاف ويدعى
ان زوال اوصافه يستلزم زوال التسمية ايضا وان زوال الماء عن المضاف يستلزم عدم
اتصاف المطلق بها بالطريق الاولى او بناء على ان المراد الاختلاط بينهما بحيث لا يبقى
الامتياز بينهما لكن ح لا يتوجه عليه ما اورده اصلا بل شرائط هذا المذهب اكثر من
شرائط مذهب المص كما لا يخفى واما على الوجه الاول فلانه بعد التكلف في حمل القول
على ذلك بان يحمل قوله وزوال اوصافه على زوال اوصاف المضاف عن المطلق اي عدم
اتصافه بها ويدعى ان ذلك يستلزم عدم سلب الاسم عنه يتوجه عليه ايضا انه
لا يتوجه ما اورده عليه من اصالة بقاء النجاسة اذ على هذا يعتبر شرائط مذهب المص ومن

الشيخ عموم وخصوص من وجه كما لا يخفى فلا يمكن لاحدهما ان يتمسك باصالة بقاء
النجاسة الا ان يتكلف ويقال مراده الرد على الشيخ في صورة بقاء المضاف على حاله واما
ان في صورة صيرورته مط وتغير المطلق باحد اوصافه يلزم على مذهب المص الحكم بالطهارة
وعلى مذهب الشيخ عدمه فالاصل معه فلعله تمسك في رد مذهب الشيخ ح بالخروج
عن الاصل بشيء آخر وليس كلامه هنا فيه بل في المطلب الاول وهو بعيد جدا والظاهر ان مراده
بزوال اوصافه هو زوال اوصاف المضاف وظن ان هذا المذهب هو انه يكفي اغلبية
الكثير المطلق وزوال اوصاف المضاف وان بقي الاسم بناء على ان زوال الاوصاف لا يستلزم
زوال الاسم والاظهر ح ان يكون قوله وان بقي الاسم متعلقا بكلا المذهبين وكانه
ظن ايضا ان زوال الاسم يستلزم زوال الاوصاف وعلى هذا فما اورده متوجه عليه لكن
يرد عليه ان هذا المذهب لا ينطبق على شيء من المذاهب المنقولة في هذه المسألة كما لا يخفى
هنا ويمكن توجيه كلامه ره بوجه ينطبق على مذهب المص وهو ان يحمل الاختلاط فيه على ما
ذكرنا من الاختلاط الرافع للامتياز بينهما ويحمل تغير احد اوصافه على تغير المضاف بما فيه
من النجاسة احد اوصاف المطلق والحاصل انه يشترط عدم سلب اسم الماء عن هذا المختلط
وعدم تغير احد اوصافه بما في المضاف من النجاسة اذ مع تغيره كك لا ريب في نجاسته
ويمكن ان يقرأ سلبه وجلبه وغير على المجهول فيكون المعنى ثم ينظر بعد الاختلاط في
المضاف فان سلب عنه بعد ذلك ايض اسم الماء او تغير احد اوصافه بما وقع فيه من النجاسة
لم يجز استعماله وان لم يتغير احد اوصافه به ولا سلب عنه اسم الماء جاز استعماله وح فينطبق
على مذهب المص ايض ظ ان المص وغيره ممن لم يشترط عدم تغيره كك احاله على الظهور وح يندفع
عنه ما اورده ره من الوجه الثاني ويمكن ان يجاب عنه ايض بانه انما يتوجه لو حمل الاختلاط
على الاختلاط الرافع للامتياز واما لو حمل على الاختلاط الغير الرافع وجعل ضمير استعماله
راجعا الى المضاف لا الى المطلق فلا اتجاه له كما لا يخفى واما ما اورده اولا فالامر فيه هين
اذ اعتبار الزيادة يمكن ان يكون لرعاية الاحتياط وانما لم يعبر عن الكر لانه لا يحصل اليقين
بكريته غالبا فتدبر ثم ان في تطبيق ما نقله المص ره ايض في الذكرى عن الشيخ على ما ذكره اشكالا
وكانه حمل كلام الشيخ على الوجه الثاني الذي ذكرنا وغرضه انه طهره ما غلبته الكثرة المطلق
عليه وزوال اوصافه اي اوصاف المضاف لزوال النسبة التي هي متعلق النجاسة فقد اشترط زوال

الاسم

الاسم والوصف معا لكن اشار الى ان مناط زوال الاسم هو زوال الاوصاف وبناء الكلام على ما
اشرنا اليه من ان زوالهما عن المضاف يستلزم عدم اتصاف المطلق بهما بالطريق الاولى وان
المراد الاختلاط بينهما بحيث لا يبقى الامتياز بينهما وهو الظاهر وح فينطبق على ما ذكرنا في الوجه
الثاني لكن فيه ان جعل مناط زوال الاسم هو زوال الاوصاف مما لم يذكره الشيخ وليس بمسلم
ايضا بل الظ انه يمكن زوال الاسم بدون زوال بعض الاوصاف كما يستفاد من كلامه ايضا
فلا وجه لجعل بناء كلام الشيخ عليه ولو قيل انه توجيه لاشتراط زوال الاوصاف بعد زوال الاسم
اذ ليس له وجه آخر ففيه انه ليس كك بل الشيخ استدل على ذلك الاشتراط بوجه آخر كما يظهر
بالمراجعة فتامل هنا وفي تطبيق ما نقله عن مه ايض اشكال على ما ذكره ثم والاظهر في توجيهه ايضا
ما اشرنا اليه من جعل بناء الكلام على ان المراد الاختلاط بينهما بحيث لا يبقى الامتياز
بينهما وح فالمراد انه طهره بزوال اسم المضاف عن هذا الماء المختلط وان بقي الوصف ثم انما
استدل به على ما نقله عن مه ثانيا ايض تامل فان غاية ما يدل عليه عدم تنجس الكثير
واما طهارة المضاف المتصل به فلا وكان هذا المذهب مرجوع كما يظهر من كتبه التي احتج
فيها كالمنتهى وعده واشتراط اختلاطه بالكثير بحيث لا يبقى الامتياز بينهما وان بقي الوصف
والاسم اي اتصف هذا الماء المختلط بهما وح فلعله لما استدل به عليه وجها ولك ان تحمل
عبارة الذكرى ايض على هذا بان تحمل الاتصال على الاختلاط والامتزاج كما وقع في عبارة
المنتهى وعده فتامل واعلم انه على المذهب الثاني للعلامة لا يحصل الا طهارة المضاف
لا طهوريته كما صرح به مه واما على القولين الاخيرين فيصير طهورا ايضا وهو ظ وايضا
ذكر المحقق الشيخ علي انه على المذهب الثاني انما يحصل الطهارة اذا القي المضاف النجس في الكر
لا بالعكس لنجاسة مكانه من الاناء ونحوه بالمضاف النجس ومنع المضاف من وصول الماء اليه
فكيف يطهر المضاف مع نجاسة مكانه لكن كلام مه ره في يه صريح في خلافه فانه قال وطريق
تطهيره ح القاء كر فما زاد عليه من الماء المطلق الى آخر ما ذكره فلعله يحكم بطهارة المكان
ايض تبعا فتدبر قوله شرطه وصول الماء الى كل جزء من النجس اي من الاجزاء التي يمكن فرضها
فيه عرفا واما وصوله الى كل جزء يمكن فرضه فيه بحسب نفس الامر فلا يتصور لاستحالة التداخل
فافهم قوله وهو الماء القليل الذي باشره الخ كانه ليس المراد ان هذا معنى السؤر لغة بل
المراد بالسؤر ههنا اذ السؤر في اللغة بمعنى البقية كما في ق وغيره وما ذكره في المعالم من ان

السؤر في اللغة ما يبقى بعد الشرب قال الجوهري كانه نوتم منه ق فحص سؤر الفارة وغيرها
والجمع الاسار وقاتلنا ربوعا اذا شربت فاسارا اي ابق شيئا من الشراب في قعر الاناء ولا يخفى ان
هذا الكلام منه لا يدل على تخصيص السؤر لغة ببقية الشراب هذا ثم في تخصيص المراد هنا
بالماء ايض تامل بل لا يبعد تعميمه بحيث يشمل المضاف ايض والمراد بالقليل ما يقابل الكر
والجاري والبئر كما هو مصطلح الفقهاء لا ما يقابل الاول فقط نعم على مذهب مكلين الجاري
فيما يلحق قليله قوله الذي باشره جسم حيوان وفي المعالم بعد ما ذكر المعنى اللغوي قال
والمبحوث عنه هنا ما يكون من الماء القليل مع مباشرة فم الحيوان له وكان هذا هو الشايع
المتعارف وقد يكون بحثهم عاما شاملا لما باشره جسم الحيوان انتهى ونظر الشارح انما هو اليه
فافهم قوله في الطهارة والنجاسة والمراد بما ذكر والكراهة بمعنى انه اذا كان الحيوان
يكره لحمه فسؤره مكروه اي يكره استعماله في الطهارة والاكل والشرب وبهذا الاطلاق
ذكره جماعة من الاصحاب وخص بعضهم كراهة السؤر بالبغال والحمير مما يوكل لحمه ونحو البعير
الجلال ايض قال في المعالم وعلل على التقديرين بان فضلات الفم التي لا ينفك عنها ما معه
للحم ولم ينقل في ذلك حديثا انتهى ولا يخفى انه لو تم دليلهم افاد العموم ولخص بالسؤر
بمعنى ما الاناء فيه على ما ذكره في المعالم لا ما لاقاه بجسمه مط على ما ذكره الش في الذكرى
حصر التبعية بالطهارة والنجاسة ثم عد في مكروه السؤر سؤر الدجاج والدواب والبغال
والحمير لكراهة لحمهما والتعليل يفيد التبعية في الكراهة ايض مط لكن لا نظر له مستندا صالحا
نعم يمكن الاستدلال لمن خصها بالبغال والحمير والخيل برواية سماعة قال سألته هل يشرب
سؤر شيء من الدواب ويتوضأ منه قال اما الابل والبقر فلا باس كذا في التهذيب وفي زاد
والغنم ايض بعد البقر فتدبر قوله ويكره سؤر الجلال وحكم جماعة من الاصحاب بتحريمه
مع ان بعضا منهم حكم بعدم حرمة لحمه والمشهور كراهة السؤر وحرمة اللحم قوله او يسمى
العرف جلالا الا هنا هو لفظ الا اذا التعويل في ما لا نقل يرد فيه شرعا على العرف واما ما ذكره
اولا فلا دليل عليه الا ان يجعل بناؤه ايض على العرف فافهم قوله مع الخلو متعلق بالجلال
واكل الجيف جميعا قوله وسؤر الحائض المتهمة والحق جماعة من الاصحاب كراهة سؤر الحائض
من غير تقييد والاخبار لا تدل الا على كراهة التوضؤ من فضلها اما مط كما في اكثرها او
اذا لم يكن مامونة كما في بعضها لا على كراهة سؤرها مط ومنه يظهر ان من قيدها كان الاولى

ان يقيد

ان يقيدها بغير المامونة كما في الخبر ليشمل مجهولة الحال ايض الا ان يحمل المتهمة ايض على ما يشملها
فافهم قوله وهو حسن استظهارا واحتياطا وفيه تامل بل المناسب للش بعد الحنيفية السمحة
السهلة خلافه وفي الفقيه وسئل علي ع ايتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليك
او يتوضأ من ركو ابيض مخمر فقال لا بل من فضل وضوء جماعة المسلمين فان احب دينكم الى
الله الحنيفية السمحة السهلة والله تعالى يعلم قوله لتاكد الكراهية فيهما اي لتاكد كراهة لحمهما
فيترتب عليها تاكد كراهة السؤر ايض او لتاكد كراهة سؤرهما باعتبار ما يدل على كراهة سؤرهما
مع قطع النظر عن الكلية المذكورة وقد عرفت حال الكلية المذكورة فيمكن ان يكون الكلام
هنا على مذهب الجماعة ويكون غرضه بالتبعية هو التبعية في الطهارة والنجاسة كما هو ظاهرها
وصرح به في الذكرى وح فلا حاجة الى اعتذار فتدبر قوله وسؤر الفارة والحكم بكراهة
سؤر الفارة هو المشهور وظاهر المعتبر عدم كراهته وقال الشيخ في موضع من يه فاذا وقعت
الفارة والحية في الانية وشربتا منها ثم خرجتا منها لم يكن به باس والافضل ترك استعماله
على كل حال وقال في موضع اخر واذا اصاب ثوب الانسان كلب او خنزير او ثعلب او ارنب
فارة او وزغة وكان رطبا وجب غسل الموضع الذي اصابه فان لم يتعين الموضع وجب
غسل الثوب كله وان كان يابسا وجب ان يرش الموضع بعينه فان لم يتعين رش الثوب كله
وكذا ان مس الانسان بيده احد ما ذكرناه قوله وكل ما لا يوكل لحمه وذهب الشيخ في ط
الى عدم جواز استعمال سؤر ما لا يوكل لحمه من الحيوان الانسي سوى ما لا يمكن التحرز عنه
كالفارة والحية والهرة وغير ذلك وجواز استعمال سؤر الطاهر من الحيوان الوحشي وسؤر
الطير مط قوله وولد الزنا قبل بلوغه فيهم من نجاسة سؤره بعد بلوغه اذا لم يظهر
الاسلام سواء اظهر الكفر ام لا فكانه يحكم بكفره ما لم يظهر الاسلام وذهب السيد
المرتضى وابن ادريس الى كفر ولد الزنا مط وادعى ابن ادريس عليه الاجماع ويتبعه نجاسة سؤره
ايض كذا فظ كلام الصدوق وقال ايض بنجاسة سؤره مط قوله التي يرمى فيها ماء النزح
الاولى ما في شرح يع ان المراد بالبالوعة ما يرمى فيها ماء النزح او غيره من النجاسات
المايعة واما التخصيص بماء النزح كما فعله هنا فوجهه غير ظ كما اشار اليه سلطان العلماء
قوله او بحسب قرار البالوعة بان يكون البالوعة اعمق منها كما في الدليل رواية
ابن رباط عن ابي عبد الله ع التي هي مستند الحكم هكذا قال سألته عن البالوعة يكون فوق البئر

قال اذا كانت اسفل من البئر فخمسة اذرع وان كانت فوق البئر فسبعة اذرع من كل ناحية
وذلك كبير وانت خبير بان الفوقية والتحتية ظ انهما ليسا باعتبار راس البئر والبالوعة على
وجه الارض لعدم مدخلية ذلك في الحكم فاما باعتبار القعر او باعتبار سطح الماء او باعتبار
مجموع ما يستقر فيه الماء بان كان جميع ما استقر فيه الماء من احدهما فوق سطح الماء من الاخر
ولا ريب في اعتبار الفوقية بالمعنى الاخير لكن حمل الرواية عليه بعيد بل الظ منها احد الاولين
ولعل الحمل على الثاني اولى لان ما كان سطح الماء فيه فوق سطح الماء في الاخر فهو مسلط
على الاخر والظ انه لو دخل شيء فانما يدخل منه الى الاخر لا من الاخر اليه واما فوقية القعر
بالنسبة الى القعر فلا يظهر لها اثر بين في الحكم وكان لفظ القرار في كلام الاصحاب يحتمل الوجوه
المذكورة وما ذكرنا عن المدارك فيحتمل الوجهين الاولين فتأمل **قوله** والبالوعة مساوية
للبئر قرارا لا يخفى ان حكم صورة المساواة لا يظهر من الرواية المذكورة لتعارض المفهومين
فيه لكن المشهور اعتبار السبع فيها وكلام المفيد ره في الارشاد يدل على اعتبار الخمس فيها
والاول احوط ويمكن ان يستدل عليه ايض بان مرسلة قدامة عن ابي عبد الله ع قال سألته
كم ادنى ما يكون بين البئر والبالوعة فقال ان كان سهلا فسبعة اذرع وان كان جبلا
فخمسة اذرع تدل على اعتبار السبع في السهل مط لكن خص منها صورة تحتية البالوعة
برواية ابن رباط فبقي في الباقي على حالها فتأمل **قوله** وان استوى القراران فيه اشارة
الى انه لا يكفي للاكتفاء بالخمس فوقية البئر بحسب الجهة مع فوقية البالوعة حسا والا لكان هو
اولى بالتنبيه عليه لكن ذلك يحتمل ان يكون باعتبار ترجيح الفوقية الحسية على الحكمية لكونها
اقوى وان يكون باعتبار تعارضهما وتساقطهما فيرجع الى تساوي القرارين فعلى الاول
يحكم بالخمس في عكس الفرض المذكور بان يكون البالوعة فوق البئر بحسب الجهة والبئر فوقها
حسا مع رخاوة الارض ترجيحا للفوقية الحسية وعلى الثاني يحكم بالسبع لانه اذا تعارض
الفوقيتان وصارت بمنزلة التساوي فيعتبر السبع لرخاوة الارض قال والدي طاب ثراه
في شرح س واعلم انه على اعتبار فوقية الجهة يحصل في المسألة اربع وعشرون صورة
باعتبار وقوع البئر من البالوعة في جهة الشمال او الجنوب او الشرق او الغرب وصلابة
الارض ورخاوتها وتساوي القرارين وعلو احدهما وعليك بالتأمل في استخراج الجميع
واستنباط احكامها وفي كلام جمع من الاصحاب هيهنا تأمل ظ اذ ذكروا ان التباعد

نسبع

٣٠

بسبع في سبع ويخمس في الباقي والاعتبار يقتضي ان يكون التباعد بسبع في ثمان او ست لان
فوقية القرار اما ان يعارض فوقية الجهة ويصير بمنزلة التساوي او لا فعلى الاول على الاول وعلى الثاني
الثاني واما اعتبار الجهة في البئر دون البالوعة فيحكم انتهى وتوضيحه ان جمعا من الاصحاب
منهم المحقق الثاني ره في شرح عد حكموا بان في سبع عشرة منها يكفي الخمس وهي كل صورة يوجد فيها
صلابة الارض او فوقية البئر باحد الاعتبارين والسبع في الباقي وهي كل صورة ينتفي فيها
الامران وحاصل ايراده والده ره ان مع اجتماع الفوقية بحسب الجهة والفوقية الحسية اما ان
يحكم بتساقطهما والرجوع الى المساواة وح فالخمس مع صلابة الارض او فوقية البئر باحد الاعتبارين
اذا لم يعارضها فوقية البالوعة بالاعتبار الاخر فصورها ست عشر صورة اثنا عشر صور الصلابة
ومع الرخاوة فيما اذا وقعت في الشمال مع علوها حسا او مساواتهما وكذا اذا وقعت في
المشرق مع العلو او المغرب كك وفي الباقي وهي ثمان سبع وان لم يعتبر المعارضة بل يحكم
بالخمس مع علو البئر باحد الاعتبارين وان عارضه علو البالوعة بالاعتبار الاخر فح
صور الخمس ثماني عشرة باضافة صورة اخرى من صور الوقوع في الشمال وهي علو البالوعة
حسا للثبوت الخمس ح في صور الوقوع في الشمال مط واضافة صورة اخرى من صور الوقوع في
الجنوب وهي علو البئر حسا اذ الفرض عدم معارضة علو البالوعة بحسب الجهة له فبقي صور السبع
ستا واما اعتبار الجهة في البئر دون البالوعة فيحكم وذلك بان يحكم بالخمس مع علو
البئر بحسب الجهة مط وعدم قوة فوقية قرار البالوعة لمعارضتها ولم يحكم بعلو البالوعة
مط باعتبار علوها بحسب الجهة بل يحكم مع علو البئر حسا بالتساقط وح تزيد صور الخمس صورة
اخرى ويستقيم ما ذكروه او يحكم بمعارضة علو البئر جهة لعلو قرار البالوعة والتساقط
بينهما حتى يثبت السبع ولم يحكم بمعارضة علو البالوعة جهة لعلو قرار البئر بل يحكم باعتبار علو
علو البالوعة ح ايض وان الاعتبار بعلو قرار البئر فيثبت الخمس وتزيد صورة على صور الخمس وهي
ما اذا وقعت البئر في الجنوب مع علو قرارها فان فيها الخمس ايضا لعدم قوة علو البالوعة
لمعارضة علوها قرارا وكان بناء كلام هذا الجمع من الاصحاب على الاحتمال الاول الذي ذكر
وهو ترجيح الفوقية الحسية وان الفوقية بحسب الجهة في حكمها انما يؤثر اذا لم يعارضها
واما مع معارضتها فلا حكم لها وح يستقيم ما ذكروه اذ يحكم بالخمس في جميع صور الصلابة
وهي اثنا عشر ومع الرخاوة فيما اذا وقعت البئر في الشمال مع تساوي القرارين او فوقية قرار

البئر او وقعت في الجنوب مع فوقية قرارها او وقعت في الشرق كك او في الغرب كك فهذه
سبع عشرة صورة ويحكم بالسبع من صور الزيادة فيما اذا وقعت البئر في الشمال مع فوقية
قرار البالوعة بناء على ترجيح للفوقية الحسية او وقعت في الجنوب مع فوقية قرار البالوعة
او تساوي القرارين او في الشرق كك او في الغرب كك فهذه سبع صور ومما يؤيد حمل كلام
على ما ذكرنا ان المحقق الثاني بعد نقل حديث الفوقية بحسب الجهة ذكر انه انما نظر اليه ذلك
مع التساوي في القرار وظاهره ما ذكرنا من ان اعتبار الفوقية بحسب الجهة انما هو فيما اذا
لم يعارضها الفوقية حسا والا فهي اقوى اذ ح لا نظر الى اعتبار الفوقية بحسب الجهة الا مع
التساوي بحسب القرار اذ مع فوقيته حسا ايض تكفي تلك الفوقية ومع فوقية الاخرى حسا
لا اعتبار لتلك الفوقية فانحصر فائدة اعتبارها في صورة تساويهما في القرار ولعل الذي
دعاه على حمله على انه اشارة الى التعارض والتساقط بين الفوقيتين مع تعارضهما فلا يظهر
فائدة اعتبارها الا مع التساوي في القرار محصول الى ما عليه انه ان اعتبر التعارض والتساقط
كما ذكره اولا فصور السبع ثمان وان قطعنا النظر عنه واعتبرنا في الجميع احد العلوين مط
فالصور ست وحاصل ما ذكرنا انه لم يعتبر شيئا منهما بل اعتبر الفوقية بحسب الجهة فيما لم
يعارضها الفوقية الحسية والا فهي اقوى فالمعتبر في الجميع اما الصلابة او فوقية البئر حسا
او فوقيتها جهة مع عدم فوقية البالوعة حسا وح يستقيم ما ذكروه ولا يخفى انه لو
اعتبر الفوقية بحسب الجهة ورجحت على الفوقية الحسية مع تعارضهما فيستقيم ايض ما
ذكروه من السبع في السبع لثبوت الخمس ح في اثني عشر صور الصلابة وفي صور وقوع البئر
في الشمال مط وهي ثلث وفيما اذا وقعت في المشرق مع العلو او المغرب فهي سبع عشرة
وفي الباقي لا بد من السبع وهي سبع فصح ما ذكروه لكن ترجيح الفوقية بحسب الجهة لا يخ
عن اشكال وايضا ما قلنا من المحقق الثاني يابي عنه ومما قررنا يظ ان ما ذكره والدي طاب ثراه
من ان اعتبار الجهة في البئر دون البالوعة تحكم محل مناقشة اما على الوجه الاول فلان
من اعتبر الجهة في البئر مط وان عارضها فوقية قرار البالوعة لا يحتاج في تصحيح حكمهم بالسبع
في سبع الى ان يقول مع فوقية قرار البالوعة بالتعارض بين الفوقيتين ليحكم بالسبع حتى
يلزم عليه التحكم بل له ان يقول في صورة فوقية البالوعة ايض بحسب الجهة باعتبار الجهة وعدم
معارضة فوقية قرار البئر لها فيحكم بالسبع لذلك وح فلا تحكم واما على الوجه الثاني فلان

الوجهان اشارة الى التقريرين الذين سبقا منه في تقرير التحكم فافهم ... (ره)

من

٣١

من اعتبر علو قرار البئر ولم يقل بمعارضته علو جهة البالوعة له لا يحتاج في تصحيح الحكم
بالسبع الى ان يقول في صورة علو قرار البالوعة بمعارضته علو جهة البئر له حتى يثبت السبع
بل لو لم يعارضه ايض حكم باعتبار علو قرار البالوعة فيلزمه السبع ويستقيم حكمهم في
السبع ثم هذا لعل نظر والدي ره حيث لم يبين كلامهم على ما ذكرنا من ترجيح احد الفوقيتين
الى ان ترجيح كل منهما مع ضعف مستدل منهما لا يخ عن تحكم بل الذي يشهد به الاعتبار
عدم بناء ان يحكم اما بسقوطهما مع التعارض او يحكم بكفاية كل منهما في الحكم بالخمس كما انه
يكفي فيه الصلابة ايض وعلى الوجهين فلا يستقيم ما ذكروه من السبع في السبع فتامل قوله
اي اتصال لما بهما اي الذي في البالوعة ويمكن ان يقرا ما بها بالمد على التقدير من قوله
من النجس بيان له قوله اي جنسها واما اشخاصها واصنافها فاكثر من ان تحصى ومرادهم
بالجنس في هذه المواضع ما يشمل النوع لا مصطلح المنطق ويمكن ان يكون غرض الش مع
الاشارة الى ما ذكرناه الاشارة ايض الى ان حقيقة النجاسة لا يحمل عليه المتعدد كالعشرة بل المتعدد
انما هو افراده فلا بد من الحمل على الافراد وقد اشار اليه هنا في شرح الالفية حيث قال عند
قول مصنفها ثم واجب الوضوء اثنا عشر اي جنس الواجب ليصح تعدده فتدبر قوله البربان
اما المائي منهما ذهب اكثر الاصحاب الى طهارته وعزى في كره الى ابن ادريس المخالفة في ذلك
والظ هو المشهور اذ المتبادر من الكلب والخنزير الواردين في الروايات هو البري منهما والعمل
ايض ليس الا عليه فيبقى ما سواهما على اصالة الطهارة والتفصيل في ش ش قوله وان كلاهما
الحيوة هذا هو المشهور بين الاصحاب وذهب السيد المرتضى ره الى طهارة ما لا تحله الحيوة
منهما قوله وما تولد منهما وان باينهما في الاسم هذا على فرض وجوده الحكم بنجاسته لا يخ
عن اشكال لعدم دليل صالح عليه ومما استدلوا به عليه من انه بعض منهما فيه ما فيه اولا
ان البعضية بعد الاستحالة وانقلاب الاسم ليس كل حيوان طاهر من المني النجس وثانيا
في غير المتولد منهما يعني الكلب والخنزير بحس لانه بعضهما وان لم يقع عليه اسم احدهما على
اشكال منشاؤه الاصالة السالمة عن معارضة النص وقد في ذه الحيوان المتولد منهما يحتمل
نجاسته مط وباعتبار اسم احدهما قد صاحب المعالم ولا يخفى قوة وجه الاشكال والتوقف في
محله غير ان الخطب سهل اذ الحيث غير متحقق بمجرد الفرض انتهى ومما قررنا ظهر ضعف الاشكال وان
التوقف ليس في محله قوله ولو لغيرهما اي ولو كان اسما ثابتا لغيرهما وانما يتبع الاسم اذا

كان اطلاقه عليه باعتبار تماثله لمسماه لغة ودخوله تحت افراده فلا عبرة بالطلاق اسمه عليه اقتراحا واليه اشار بقوله فان سمى المماثل اى مماثل صح اطلاق اسمه عليه فافهم **قوله** من انكر الالهية اراد بالانكار عدم الاقرار ليشمل الشاك والخالى الذهن **قوله** انتقص ما علم ثبوته من الدين اى صدقه وحقيته فيشمل من كان كفره باعتبار اثبات ما علم من الدين ضرورة نفيه كركعة زايدة فى احدى الصلواة ثم نفى ما علم ثبوته من الدين ضرورة انما يكون انكاره كفرا اذا لم يكن ذلك بشبهة كان يكون قريب العهد بالدين ولم ينشا بين اهله فلو كان لشبهة لا يحكم بكفره وذلك لان الحكم بكفر منكر الضرورى كالصلوة انما هو باعتبار ان كل من نشا بين المسلمين وعاشرهم يعلم بديهة وجوب الصلوة فى شرعنا واخبار نبينا فانكاره لا يحتمل ان يكون باعتبار انكار اتيان النبى صلعم به بل ليس منشاؤه الا عدم الايمان بالنبى صلعم والتصديق به وان كان يظهر الايمان ويقول يجب الصلوة لان النبى صلعم لم يحكم بوجوبه فان ذلك منه لتقية ومجمع واما فى الباطن فلم يؤمن وليس منشاء الانكار الا ذلك وظاهر ان هذا انما يمشى مع عدم الشبهة كما ذكرنا اذ من كان قريب العهد والصحبة بالاسلام والمسلمين ونشا فى بلاد الكفر بلا اطلاع منه على عقايد المسلمين فربما خفى عليه بعض ضروريات الاسلام واخبار النبى صلعم فلو انكره لم يعلم من انكاره انكار النبى صلعم فتفطن **قوله** والاصل ان يتخذ من ماء الشعير اى الغالب الشايع فيه ان يتخذ من ماء الشعير وان ابتيا حلوه ثم كان كذلك مع احتمال ان يكون بمعناه لغة اعم منه لا انه حقيقة فيه لغة والا لم يستقم بعد ذلك حكمه بثبوت الحكم لما اطلق عليه اسمه اى فى عرفنا كما هو الظاهر لتقدم الحقيقة اللغوية على عرفنا وان حمل على ما شاع اطلاقه عليه فى عرف الائمة عليهم السلام لم يتجه ترجيح العرف على اللغة لكن حمل الكلام عليه بعيد جدا كما لا يخفى على المتامل ونقل السيد المرتضى ره عن حمزة انه قال الغبيراء التى نهى النبى صلعم عنها هى الفقاع قال وعن ابى هاشم الواسطى ان الفقاع نبيذ الشعير فاذا نش فهو خمر وقال وعن زيد بن اسلم الغبيراء هى الاسكركة وعن ابى موسى انه قال الاسكركة خمر الحبشة وظاهر ما نقله عن ابى هاشم ان الفقاع حقيقة فى المتخذ من الشعير وظاهر كلام السيد ره فى الانتصار تصديقه له فى ذلك وكذا ما نقله عن حمزة ان الغبيراء هى الفقاع لكن فى تيسير ان الغبيراء ضرب من الشراب

يتخذه الحبش من الذرة ويسمى السكركة وقال ثعلب هى خمر يعمل من الغبيراء هذا التمر المعروف انتهى وبالجملة فحقيقة الفقاع لم يظهر لنا **قوله** مع حصول خاصيته وهو النشيش والغليان على ما نقلوا او اشتباه حاله واما اذا علم عدم ثبوت خاصيته فيعلم انه ليس بالفقاع الذى ورد الاحكام فيه فلا عبرة باطلاق الفقاع عليه عرفا ولا يذهب عليك ان مع الاشتباه ثم ثبوت الحكم بمجرد الاطلاق عرفا لا يخلو عن اشكال للعلم بتغير العرف فيه وعدم اطلاع اهله فى زماننا على حقيقته ومعناه فكلما اصطلحوا على اطلاق الفقاع على شى كان ذلك اصطلاحا جديدا لا عبرة به وليس مما يصح ان يتوجه ان الاصل عدم تغير العرف ليكون حجة فافهم **قوله** لعدم وقوفه على دليل يقتضى نجاسته يمكن الاستدلال عليه على وفق ما نقلوه فى الفقاع باطلاق الخمر عليه فى موثقه معوية بن عمار او صحيحه قال سالت اباعبد الله عم عن الرجل من اهل المعرفة بالحق ياتينى بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعرفه انه يشربه على النصف فقال خمر لا تشربه الحديث ويؤيده ايضا رواية عمر بن يزيد قال قلت لابى عبد الله عم الرجل يهدى الى البختج من غير اصحابنا فقال ان كان ممن يستحل المسكر فلا تشربه وان كان ممن لا يستحل فاشربه فانه يستفاد منهما ان حكمه حكم المسكر فتدبر **قوله** وان دخل فى حكمه حيث يذكر اى وان كان من يذكر العصير يذكر على انه فى حكم المسكر لا انه مورد الحكم اصالة اذ لا يعلم منه دخوله فى المسكر فى كلام من اطلق ولم يذكره اذ لعله لا يقول هو بكونه فى حكمه او المراد وان دخل فى حكمه حيث يذكر فى حكمه كان يذكر المسكر وما فى حكمه فان دخوله ح لا يدل على دخوله مع الاطلاق بدون هذا التعميم ايضا ويمكن ان يكون اراد شيئا منه ونبه على انه جعله ههنا فى حكم المسكر كما فعله فى بعض كتبه فهو العذر فتدبر **قوله** لاجل الصلوة وكذا الطواف ودخول المساجد مع التعدى او مطلقا على ما فصل فى موضعه ثم المراد بالوجوب فى الثلثة الاخيرة هو الوجوب الشرعى وفيما ذكر قبلها هو الوجوب الشرطى او ما يعمه اذ لا بد فى تصحيح الوجوب الشرعى فيه من اضافة تقييدات لم يشر اليها الا ان يحمل على انه احالها على الظهور فافهم **قوله** وعن الاوانى وكذا الماكولات المتنجسة القابلة للتطهير وكذا كل ما يتوقف استعماله على التطهير **قوله** والضرايح جمع ضريح وهو القبر **قوله** وعن دون الدرهم البغلى فيجب ازالة ما كان بقدر الدرهم فما فوقه كما هو المشهور وقال السيد المرتضى وسلار بالعفو عن قدر الدرهم ايضا واختصاص الزايد بوجوب الازالة **قوله**

وقضية الاصل يقتضي حمولتدي العموم الا ان يتمسك بما اشرنا اليه سابقا من ان ما يدل على
استثناء هذا القدر لايدل الاعلى استثنائه من حيث النجاسة الدموية لا مط ولذا لم يعف
عن هذا القدر اذا اختلط بنجاسة اخرى كالبول مثلا فنجاسة دم نجس العين اذا تنجس الدم
بها نجاسة اخرى وفي للتامل فيه مجال وبالجملة فاستثناء دم نجس العين ليس بضعف من
استثناء الدماء الثلثة لعدم النص فيها ايض كما اشرنا اليه سابقا سوى موثقة ابي بصير في
خصوص الحيض وقوله ليس بحجة وليس فيها دليل اخر ايض يمكن التمسك به لكن استثناء
دم الحيض مشهور بين الاصحاب مقطوع به في كلامهم والحق به الشيخ وجمع ممن تبعه الدمين
الاخرين واما استثناء دم نجس العين فليس بذلك الشهرة وان ذكره جمع ايض كالراوندي
وابن حمزة ومنه يتدبر قوله والعفو عن هذا المقدار مع اجتماعه لا يخفى على من نظر في
كلام الاصحاب ان العفو عن هذا المقدار اي ما دون الدرهم موضع وفاق سواء كان مجتمعا
او متفرقا وانما الخلاف في قدر الدرهم كما اشرنا اليه وايض فيما اذا تفرق الدم وكان كل منه
دون الدرهم على القول الاول او لا يزيد عليه على القول الاخر وزاد مجموعه على القدر المعفو
فنفى بعضهم بالعفو مط وبعضهم بعدمه مط وبعضهم بالعفو الا مع التفاحش وقدره بعضهم
بقدر شبر وبعضهم بربع الثوب وبعضهم بما يفحش في القلب وبعضهم جعل المرجع فيه الى
العرف وبما قررنا ظهر ما في كلام الشارح اذ لو حمل قوله ومع تفرقه على تفرق المقدار
المخصوص كما هو ظاهره ففيه انه لا قول فيها بل الاخلاف في عفوه وان حمل على تفرق الدم
مط من غير تقييد بالقدر المخصوص فح صح ان فيه قولا الاجودهما الحاقه بالمجتمع بمعنى
انه يقدر مجتمعا فان زاد على القدر المعفو لم يكن معفوا والا كان معفوا وقيل بعفوه مط
بالشرط المذكور وقيل بعفوه كذلك الا مع التفاحش على ما ذكرنا لكن ح يختل نظم الكلام
كما لا يخفى على من له دربة باساليب فتامل قوله اجودهما الاول لاصالة البراءة من وجوب
ازالته ولان المتنجس شيء لا يزيد حكمه عنه بل غايته ان يساويه واذ العفو لا يزيد على ازالته
واستقر به مورده في المنتهى وجوب ازالته لانه ليس بدم فوجب ازالته بالاصل السالم عن المعارض
ولان الاعتبار بالمشقة المستندة الى كثرة الوقوع وذلك غير موجود في صورة النزاع
لندرته وتنظر في الوجهين لم كذا في المدارك ولا يخفى انه لو وجد دليل دال على وجوب
ازالة كل نجس فالاظهر ما ذكره في المنتهى والعفو عن الاصل لا يستلزم العفو عن الفرع لجواز

ان يكن

ان يكون عفو الاصل باعتبار المشقة في الاحتراز عنه وهو غير موجودة في الفرع كما ذكره
في الوجه الثاني وان لم يوجد ما يدل على ذلك فالاظهر ما اختاره في المدارك ولم نجد
في الان ما يدل على هذا العموم فتبصر قوله ثم يعتبر التقدير بهما فان بلغ مجموعهما
قدر الدرهم او زاد عليه على القولين وجب الازالة والا فلا قوله ولا ثوب الذي هو
شرط في الصلوة لا يخفى ما فيه من التمحل لان عدم تعلق سبب المصلي دلحوبه الذي هو
شرط في الصلوة لا يوجب اهمال حكمه مع ان الحكم بوجوب ازالتها عن الثوب والبدن
شامل لما لا يتم فيه الصلوة ايض من الملابس لانه لغة بمعنى اللباس فلا بد من استثناء
ما يستثنى منه لكن يظهر من كلام جمع منهم كصاحب المدارك انهم تمسكوا في جواز الصلوة
فيما لا يتم فيه الصلوة مع النجاسة بعدم دخوله في الثوب عرفا وغاية ما يستفاد من
الاخبار اشتراط طهارة الثوب والبدن بل جعل في المدارك الاصل في الاستدلال
ذلك واتى بالاخبار الواردة فيه لعدم صحة سندها فيمكن ان يكون نظر الشارح هنا
الى هذا اي ان المص حكم بوجوب ازالته عن البدن والثوب المتبادر من الثوب عرفا هو الذي
هو شرط في الصلوة اي ما يمكن به ستر العورة كما قالوه في الاخبار فلا حاجة الى استثناء
ما لا يتم عنده لكن مع بعد حمل العبارة عليه ففيه ما فيه فالاظهر الاكتفاء في الاعتذار بمراعاة
الاختصار التي هي الوجه في ترك كثير من الاحكام في هذه الرسالة ولعله كان لديه باعث
عليه كالاستعجال وضيق المجال على ما نقل لنا بقا والله تعالى يعلم قوله وكذا يعتبر
العصر بعدهما ولا وجه لتركه اعلم انه ليس في الروايات على ما رأينا حديث في العصر سوى ما
في رواية الحسين بن ابي العلا في بول الصبي انه تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره والظ
حمل الصبي فيها على الرضيع بقرينة الاكتفاء بصب الماء القليل فيه اذ من الاعتبار الاصحاب
المرتين في البول كما تضمنه صدر الخبر لم يكتف بالمرة الواحدة الا في بول الرضيع ولا عصر فيه
عندهم الا ان يحمل على الاستحباب ح فلا دلالة فيه على وجوب العصر في غيره نعم لا
يبعد القول بالاستحباب ح غير ظاهر بناء على القياس بالطريق الاولى وانما استند
الاصحاب في الحكم بوجوب العصر تارة بادعاء انه معتبر في مفهوم الغسل وفيه ونه يكون
صب الاغسلا وتارة بان النجاسة ترسخ في الثوب فلا تزول الا بالعصر يعني ان العصر
يحتاج اليه لاخراج اجزاء عين النجاسة التي بحث في المحل وتارة بان الماء ينجس بملاقات الثوب

فيجب ازالته بقدر الامكان وفي كلام الش هٰهنا اشعار بهٰذا ولا يخفى ما في الوجوه وعلى تقدير
العمل بها فلعل مقتضاها لا يخرج عن الخلاف اذ الاول يقتضي اعتبار العصر في كل ما يجب غسله
في كل مرة والثاني يقتضي الافتقار اليه فيما علم دخول شيء من اجزاء عين النجاسة فيه
وتوقف اخراجه على العصر والاكتفاء به في الغسلة الاولى خاصة اذا علم خروجها به
والثالث يقتضي الاكتفاء بعصر واحد بعد الغسلتين لحصول الغرض به وعدم الفائدة
في فعله قبل الغسلة الثانية لبقاء النجاسة مع العصر وبدونه كذا في المدارك وفيه
تامل اذ يمكن ان يقال على القول باعتبار الغسل مرتين يحصل باعتبار الغسلة الاولى
تخفيف في نجاسة المحل وباعتبار الغسلة الثانية تزول نجاسته بالكلية وح فعلى تقدير
القول بنجاسة الماء بملاقاة النجاسة لا يحصل التخفيف في نجاسة المحل ما دام الماء ساريا
فيه لتنجسه بمثل تلك النجاسة فاذا ازيل الماء بالعصر يحصل التخفيف المذكور وبجريان الماء
ثانيا بما بقي فيه من النجاسة ولا بد من ازالته ايض حتى يطهر المحل بالكلية وعلى هٰهنا
فلا يحصل الغرض بالعصر بعد المرتين فالظ على الوجه الثالث ان يق باعتباره في كل
مرة على القول بنجاسة الغسالة في المرة الثانية ايض والاكتفاء بالعصر بعد الاولى
على القول بطهارتها اذا عرفت هٰذا علمت ان حكم المص بعصر واحد بينهما يمكن ان
يكون مذهبا منه كما نقله عنه في المدارك بناء على ان اعتماده على ظاهر الوجه الثاني
او على الثالث مع عدم قوله هنا بنجاسة الغسالة في المرة الثانية اذ لا يظ اجماع في المسئلة
حتى لا يمكن فيها الخلاف ولذا ترى المصححين جعلا العصر بعدهما وجعل صاحب
...نا مبناه على الوجه الثالث على ما ذكره وعلى هٰذا فلا ايراد على المص في تركه العصر بعدهما
وقال المص ره في الذكرى ولا يجب العصر في غير القليل من الماء وفيه يجب لوجوب اخراج
النجاسة والاولى الشرطية لظن انفصال النجاسة مع الماء بخلاف الجفاف المجرد انتهى
وانت خبير بانه يمكن حمل ما ذكره من التعليل على ما نقلنا من الوجه الثاني وتفسيره
اي مع العصر يصير خروج اجزاء النجاسة مع الماء مظنونا او معلوما بحمل الظن في كلامه
على العلم بخلاف ذلك في الغسل والجفاف المجرد ويمكن ان يحمل على وجه اخر غير الوجوه
المذكورة من نفسه او يحمل ما نقلنا من الوجه الثاني عليه وهو ان يكون مبناه على
التعقل اي يحصل لنا ان النجاسة اي عينها واثرها تخرج مع الماء بخلاف الجفاف المجرد

ولعل

٣٤

ولعل هذا اقرب بعبارته لكن لا يخفى سخافته نعم بعد ما دل دليل على اعتبار العصر
يمكن ان يجعل هذا سر الاعتبار ولعل مراده به ايض لو حمل كلامه عليه هو هذا والا
فهو به اجل من ان يبني الحكم على مثل هٰذا والله تع يعلم ثم على تقدير البناء عليه
يمكن ان يق بكفاية العصر في المرة الاولى لحصول التخيل المذكور به ويمكن ان يق باعتباره
في كل مرة بناء على ان الغسلة الثانية ايض لا بد ان يبقى من النجاسة فلا بد فيها ايض من
تخيل خروج تلك البقية وليس ذلك الا بالعصر فتدبر قوله بل هي اما مساوية او اضعف
حكما هٰذا في مقام السند بتكميله الاحتمال ولا يلزمه البيان وما ذكره من حكم الدم مؤيد
للاحتمال الثاني في خصوص الدم وهو يكفي لتقوية السند لكن يمكن التمسك في دفع المنع
والسند بما رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن ابي عبد الله ع انه ذكر المني فشدده وجعله
اشد من البول فان قيل الغرض منع الاشدية في غير البول مط كما ادعاه المص ويكفي فيه
احتمال المساواة والاضعفية في بعض افراده فلا يضر اشدية بعضها كالمني نقول انه لا يلزم
على المص دعوى اشدية غيره مط بل يكفي له اشدية بعض افراده كالمني وح يثبت الحكم
فيه بمفهوم الموافقة ويتمسك في الباقي بعدم القول بالفصل ولا يتوهم انه يمكن
اجراء مثل هٰذا الوجه من قبل الش لانه اذا ابطل الحكم في بعضها كالدم يبطل في الباقي
لعدم القول بالفصل اما اولا فلانه يمكن الاستدلال باشدية النجاسة على اعتبار
المرتين في مطهرها اذا اعتبر في الاخف لمفهوم الموافقة ولا يمكن الاستدلال بالاخفية
على عدم اعتبار ذلك لجواز اشتراك الاخف والاشد في حكم اولا ترى ان المص يعتبر المرتين
في غير البول باعتبار الاشدية فلو لم يجز تساوي الاشد والاضعف في الحكم لما ساغ
له ذلك بل كان عليه ان يعتبر في غيره اكثر من المرتين وهو ظ واما ثانيا فلان ما ذكره
من حكم الدم لا يدل على اخفية نجاسته اذ ربما كان العفو عن قليله باعتبار عسر التجنب
عنه عادة ولزوم الحرج فيه بخلاف غيره وان تساوى في النجاسة او كان الدم اشد نجاسة
وما ورد في المني صريح في اشديته وفيه ان الرواية ايض لا تدل على اشديته نجاسته لجواز ان
كان اشديته باعتبار احتياج ازالته الى عمل لا يحتاج اليه في البول وان كان اضعف
نجاسة منه ولو سلم دلالتها على انه اشد نجاسة فنقول كونه اشد نجاسة لا يدل الا على التشدد
في وجوب ازالته وبطلان الصلوة مثلا مع الاخلال به لا في كيفية غسله فتامل قوله

لا يخفى ان بعد تسليم الدلالة على اشدية
النجاسة لا يضر عدم دلالتها على اشدية
في كيفية غسله بل يتمسك في وجوب التعدد بمفهوم
الموافقة كما هو الذي فصل
رفيعا

ويستثنى من ذلك بول الرضيع لا يظ فيه مخالف ويدل عليه حسنة الحلبي قال سئلت ابا عبد
الله عم عن بول الصبي قال يصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا والظ ان المراد
باكل الطعام الاكل المستند الى شهوته وارادته كما ذكره في المنتهى لا مطلق الاكل فلا عبرة
بلعقه دواء وغذاء في الندرة كما صرح به في المعتبر وينبغي ان يحمل الرضيع في كلام الاصحاب
ايض على هذا اي الرضيع الذي لم يعتد الاكل مط لا من كان رضيعا في الحولين اذ لم يعلق
الحكم في الرواية على الرضيع وقيده جماعة من المتاخرين منهم المحقق الثاني في ش عد الرضيع
بالذي لم يعتد بغير اللبن كثيرا بحيث يزيد على اللبن او يساويه ولم يتجاوز سن الرضاعة
وفيه تامل فان الظ صدق الرضيع على كل من كان في سن الرضاعة ولم يفطم منها وان ساوى
اكله رضاعه او زاد عليه لكن قد عرفت ان الحكم في النص لم يعلق على الرضيع بل على عدم الاكل
والظ منه ما ذكرنا لا زيادة رضاعه على اكله فتدبر ثم المشهور اختصاص الحكم بالرضيع فلا
يشمل الرضيعة ونقل عن علي بن بابويه انه ساوى بين بول الصبي والصبية في ذلك وهو
ظ قوله عم في الحسنة التي نقلناها والغلام والجارية شرع سواء الا ان يحمل ذلك على التسوية
بينهما بعد الاكل ولا يخ عن بعد فتامل **قوله** ولا تعدد غسله اي تعدد صب الماء عليه
اذ الغسل هو الصب مع العصر على ما سبق وقد نفى العصر فيه اولا فالمراد نفي تعدد الصب وذكر
مده في الفرق بين الغسل والصب انه لا بد في الغسل من جريان الماء على المغسول وتخلله
والصب ان يكفي فيه غلبة الماء على النجاسة واما اصابة الماء بدون الغلبة ايض فهو
النضح وعلى هذا ايض فليس فيه تعدد الغسل ولا الغسل بل يكفي صب الماء عليه مرة كما
استفيد من حسنة الحلبي المنقولة انفا فتامل **قوله** وهما ثابتان في غيره ابتداء
كلام او رده ليرتبط به كلام المص بكلامه مع الاشارة الى ان الاستثناء من التعدد والعصر
جميعا ثم استثناء الكثير والجاري هو المشهور بين المتاخرين وظ كلام مه في المنتهى اعتبار
التعدد في الكثير والجاري ايض الا انه اكتفى في تحقق المرتين في الجاري بتعاقب الجريتين
عليه وفي الكثير الراكد بالخضخضة والتحريك بحيث يمر عليه اجزاء غير الاجزاء التي كانت
ملاقية له اولا ونقل عن الشيخ نجيب الدين في الجامع اعتبار التعدد في الراكد دون الجاري وهو
عبارة الصدوق في فقيه ايض تدل عليه وحكم المص في الذكرى بانه لا ريب في عدم اعتبار
التعدد في الجاري والكثير في غير الولوغ وحمل الراكد في كلام الصدوق على الناقص عن

الكر

الكر او الندب وفي صحيحة محمد بن مسلم في الثوب اذا اصابه البول اغسله في المركن
مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة تصريح بسقوط التعدد في الجاري واما
في الراكد الكثير فقيه مفهومان متعارضان واما سقوط العصر فيهما فكانه على القول
بان العصر لاخراج الماء النجس كما هو ظ كلام الش هيهنا كما اشرنا اليه سابقا اذ الماء
المغسول به في الكثير والجاري لا ينجس فلا حاجة الى اخراجه واما على القولين الاولين
فالظ ثبوته فيهما ايض الا ان يق على القول الاول ان العصر معتبر في مفهوم الغسل اذا
كان بالماء القليل لا مط كما يشعر به قولهم وبدونه يكون صبا لا غسلا **قوله** بناء على
عدم اعتبار كثرته واما على القول باعتبار كثرته فحكم الجاري مع القلة حكم سائر
المياه القليلة فيعتبر فيه ايض ما يعتبر فيها **قوله** مما ينفصل الغسالة عنه بسهولة
واما لا ينفصل عنه الغسالة بسهولة كالعجين والطين فلا يكفي الصب فيه لعدم انفصال
الغسالة عنه الا بالعصر كالثياب فلا بد فيه من صب الماء عليه حتى علم وصوله الى جميع
اجزائه عرفا ثم العصر ان امكن وان لم يمكن فلا يطهر بالقليل بل يتوقف طهارته على
غسله في الكثير وكان هذا من فروع القول بوجوب العصر لاخراج الغسالة فتامل **قوله**
وكذا الاناء اي يصب عليه مرتين في غير الكثير والجاري بناء على القول بالمرتين في البول
وغيره كما اختاره المص لكن في تعدي الحكم الى الاناء اشكال لاختصاص الاخبار الصحيحة
الدالة على المرتين في البول بالثوب وورود بعض الاخبار غير الصحيحة في البدن ايض
فقياس الاناء عليهما لا يخ عن اشكال وقد ورد في الاناء الطلاق رواية عمار بالاكتفا
بالمرة الواحدة واختاره المحقق ومر رواية اخرى له ايض عنه باطلاق الغسل ثلث
مرات واختاره الشيخ في ف **قوله** ولو بالة لا تعود اليه اه جعل صاحب المعالم هذا الاشتراط
مبنيا على نجاسة الغسالة وكان مراده انه على القول بنجاسة الغسالة وهي الماء
المنفصل عن المحل يحكم بنجاسة الماء بعد فراغه عن الاناء كنجاسة الاناء قبلها فينجس الالة
ايض كك فلا ينبغي ان يعاد الى الاناء الذي قد غسل مرة وحصل تخفيف في نجاسته
والا لتنجس بالالة كما كان اولا واما ما بقي من الماء في الاناء فليس كك لعدم نجاسته
عندهم ما لم ينفصل بقرينة ان ما بقي منه بعد الافراغ في الاناء والعصر في الثوب يحكم
بطهارته ويحتمل بعيدا حمل الكلام على عدم عود الالة اليه في الغسلة الثانية الا بعد

غسلها بما اصابها من ماء الغسلة الاولى وح فوجهه بعد بنائه على نجاسة الغسالة ظاهر فتدبر قوله سواء في ذلك المثبت وغيره واشترط بعضهم في جواز التطهير على هذا الوجه كونه مثبتا بحيث يشق قلعه وحكم صاحب المعالم بانه لا وجه له قوله بان شرب مما فيه بلسانه هذا معنى الولوغ لغة كما نص عليه الجوهري وغيره وقال بعضهم انه ادخال لسانه فيه وتحريكه ونواعم والاولى اعتباره قوله قدمه عليهما هذا هو المطابق لصحيحة ابي العباس عن الصادق ع وذهب شيخ المفيد الى توسط التعفير بينهما ومستنده غير ظ قوله صحه بالتراب الطاهر ظاهره عدم اشتراط مزجه بالماء وان جاز ذلك بشرط ان لا يخرج التراب بذلك عن اسمه على ما صرح به الش في ش نع وظ كلام مه في عد الطلاق المنع عن المزج ونقل عن الراوندي وابن س اشتراط المزج ومال اليه مه ره في المنتهى واما اشتراط الطهارة في التراب فمما ذكره جمع من الاصحاب منهم مه ره في المنتهى معللا بان المط منه التطهير وهو غير مناسب بالنجس واحتمل في نهاية اجزاء النجس ايضا لان المقص من التراب الاستعانة به على القطع وهو يحصل بالنجس ايض ولا يخفى ضعف الوجهين والحق ان الاشتراط يحتاج الى دليل ومتى لم يقم دليل عليه فا لظ عدم الاشتراط لاطلاق النص ودعوى ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق هو الطاهر على ما قيل لا تخ عن اشكال فتامل قوله وان تعذر او خيف فساد المحل فعلى التقديرين يبقى المحل على النجاسة الا ان يقضي بالفساد على الثاني وذهب شيخ الى انه لو لم يوجد التراب ووجد ما يشبهه كالاشنان والصابون والجص ونظائرها اجزء ومنهم من الحق بفقد التراب خوف فساد المحل به وتنبأ حكم بعضهم باجزاء الاشنان ونحوه بطريق اولى لانه ابلغ في الانقاء فلا يشترط في اجزائه فقد التراب او خوف فساد المحل به وحكم الشيخ وجماعة من الاصحاب بانه لو فقد التراب سقط اعتباره واقتصر على الماء اي على المرتين براوباضافة مرة اخرى بدلا عن التراب والاقوى ما ذكره الش ره قوله والحق بالولوغ لطعه الاناء في ش نع جزم بهذا الالحاق وانه بطريق اولى وفي ش عد حكم بطهوره لذلك وكلا دليله احوط ولا يلحق به وقوع لعابه منه بل هو كسائر النجاسات على المشهور وقيل فيه لو حصل اللعاب بغير الولوغ فالاقوى الحاقه به اذ المقص قلع اللعاب من غير

اعتبار

اعتبار سببه والحق المفيد ره من بعده مطلق المباشرة بالولوغ قوله ولو غسله في الكثير وكذا الجاري على المشهور كفت المرة بعد التعفير والشيخ ره في ف وط اعتبر التعدد في الكثير ايض وبه قطع المحقق في المعتبر واكتفى في البعيد في الجاري بتعاقب الجريتين عليه قوله خروجا من خلاف من اوجبها وهو ابن الجنيد فانه نقل عنه انه حكم في ولوغ الكلب بانه يغسل سبعا احديهن بالتراب قوله في الفارة والخنزير اي موت الفارة وولوغ الخنزير وكانه ره تسامح في العبارة اعتمادا على ما هو المشهور في كتب القوم وفي الكلام مسامحة اخرى وهي ان السبع في الفارة والخنزير بالماء بدون التراب والسبع المستحب في الولوغ ينبغي ان يحمل على ان احديها بالتراب لما ظهر مما نقلنا عن الموجب وهو ابن الجنيد ولانه لا دليل على الطهارة بالسبع بالماء ولا على السبعين بدون التراب مع ورود الامر بالتراب ايض فضلا عن ان يحكم باستحبابه مع ان ظ العبارة يوهم كون السبع فيهما على نهج واحد ويؤكد هذا الايهام اضافته قوله بالماء هناك فانه يوهم ان السبع كلها بالماء بدون التراب كما في قوله والاقوى في ولوغ الخنزير وجوب السبع بالماء فليحمل كلامه هناك على ان الزايد على الثلث المذكورة بالماء حتى لا يتوهم كون الزايد على السبع هو المسح بالتراب فتامل قوله للامر بها في بعض الاخبار اشارة الى ما رواه عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال اغسل الاناء الذي تصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات وعدم انتهاضه حجة على الوجوب لعدم صحة سنده باشتماله على جماعة من الفطحية واما الرواية التي وردت في الخنزير فهي صحيحة كما سيشير اليه فكانه ره احيل في الكلام اولا ليوهم كون الامر في كليهما لكن ليصلح وجها للعدم القول بالوجوب فيهما ثم حقق الامر باشارة الى ان الامر في الفارة على ما ذكر واما رواية الخنزير فهي صحيحة تصلح حجة للوجوب ولا يخفى ما فيه من الحزازة ثم لا يخفى ان مورد الرواية هو الجرذ بضم الجيم وفتح الراء والذال المعجمة كبير الفار فينبغي قصر الحكم على مورده كما اشار اليه المحقق الا ان جمعا من الاصحاب اطلقوا الحكم في الفارة كما هنا قال المحقق الثاني في ش عد الظ عدم التفاوت نظرا الى اطلاق اسم الفارة على الجميع وهذا منه غريب جدا فان اشتراك الجميع في اطلاق اسم الفارة عليها لا يقتضي اشتراكها في الحكم لجواز اختلافها بالنوع واختلاف الحكم بسببه ولو سلم اتحادها نوعا فاختلافها صنفا وبالعوارض يكفي لجواز اختلاف الحكم

والغسالة وهي الماء المنفصل عن المحل المغسول بنفسه او بالعصر كالمحل قبلها اى قبل خروج تلك الغسالة
فان كانت من الغسلة الاولى وجب غسل ما اصابته تمام العدد او من الثانية فينقص واحدة وهكذا
وهذا انما يتم فيما يغسل مرتين لا المخصوص النجاسة اما المخصوص كالولوغ فلا لان الغسالة لا تسمى
ولوغا ومن ثم لو وقع لعابه فى الاناء بغيره لم يوجب حكمه وما ذكره المص اجود الاقوال فى المسئلة

نعم لو علق الحكم على الفارة فاطلاق الفارة على الجميع يقتضى اشتراك الجميع فى الحكم و
ليس كذلك بل علق على الجرذ فتدبر قوله ومقتضى اطلاق العبارة وهذا هو الظ فان
اذا لم يثبت لها حكم خاص فيكون حكمها حكم ساير النجاسات فى وجوب المرتين على راى
المص ومن يعتقد المرة على راى غيرهم وذهب بعضهم الى وجوب الثلث فى الفارة ولا نظ
له وجها الا ان يق بوجوبها فى ساير النجاسات كما سننقله عن الشيخ وذهب الشيخ الى
ان ولوغ الخنزير حكمه حكم ولوغ الكلب تمسكا بان الخنزير يسمى كلبا فى اللغة وبان الاناء
يغسل ثلث مرات من ساير النجاسات والخنزير من جملتها واجيب عن الاول بمنع اطلاق
اسم الكلب على الخنزير حقيقة وعن الثانى بمنع وجوب الثلث فى الساير على انه يقتضى على
الوجه الثانى يجب الاكتفاء بالثلث بالماء وعلى الوجه الاول يجب اعتبار التراب فيها
كالكلب فبينهما تناف فتامل قوله لصحيحة روايته وهى صحيحة على بن جعفر عن اخيه
موسى ع قال سئلته عن خنزير يشرب من اناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات
ولا يبعد حملها على الاستحباب كما فعله المص لعدم ظهور قايل بمضمونها من متقدمى
الاصحاب مع انه ليس بلفظ الامر والحكم بالوجوب بمثل هذه الاخبار بناء على ان معنى
الامر لا يخ عن اشكال فتامل قوله وهذا يتم فيما يغسل مرتين اه كان المراد ان هذا
انما يتم فيما يغسل مرتين مثلا لا لخصوصية فى النجاسة واما اذا كان غسله متعددا
لخصوصية فى النجاسة لا لتلك النجاسة نفسها كالولوغ فلا اذ لا ريب ان النجاسة فى ساير
الانجاسة الكلب او الخنزير مع انه لا يجب السبع فيها اذا لم يصدق عليها الولوغ فعلم
ان وجوب السبع فى الولوغ كما هو المشهور بين المتاخرين فى الخنزير ونقلناه عن ابن
الجنيد فى الكلب انما هو لخصوصية فيه وان لم يكن معلومة لنا فالحكم بوجوب السبع
فى غسالته مشكل اذ غاية الامر ان يسلم نجاستها بنجاسة الكلب او الخنزير فيجب فيها
نجاستهما لا بمثل ما يجب فيه واما كون حكمها حكم الولوغ فلا اذ الغسالة لا تسمى ولوغا
والسبع انما ورد فيه وعلى هذا فلا يرد ان يق ان الامر فى الغسالة مط كذلك لا اختصاص
له بالولوغ اذ غسالة الدم ايض مثلا لا تسمى دما وذلك لان كلام الش بناء على تسليم
ان الغسالة ايض نجسة بنجاسة ما كانت الغسالة غسالة له لكن نقول انه اذا اعتبر فيه
خصوصية زايدة على اصل النجاسة وعلق عليها حكم فلا وجه للحكم بتعدى الحكم الى الغسالة

فبعلها يجب

لعدم وجود الخصوصية فيها هذا ولكن بناء الكلام على خصوص مذهب المص فان الحكم فى
الغسالة بما ذكره لا اختصاص له بمذهب المص فلا يرد ان على مذهب لا يتحقق ما يغسل
متعددا لخصوصية النجاسة لوجوب الغسل عنده فى الجميع حتى الولوغ مرتين نعم فى الولوغ
اضيف لخصوص النجاسة مسح بالتراب ايض وذلك لانه اذا لم يبن الكلام على خصوص
مذهب المص فلا ريب ان الولوغ يغسل عنه متعددا لخصوص النجاسة على بعض المذاهب على
انه لو بنى الكلام على مذهب المص ايض يمكن ان يق انه عد المسح بالتراب ايض غسلا فيحصل
الغسل فيه ثلثا كما هو المشهور بينهم انه يغسل فى الولوغ ثلثا احديها بالتراب فح
فالمراد ان فى غسالة الولوغ لا يمكن الحكم بوجوب الغسل بالتراب لانه لخصوص الولوغ و
غسالة الولوغ ليست ولوغا او يق المراد انه لا يمكن الحكم باستحباب السبع فى غسالة
الولوغ لاختصاصها بالولوغ فتدبر واعلم ان هذا التحقيق ليس من متفردات
الشارح ره بل ماخوذ مما ذكره جمع من الاصحاب كالشيخ ره فى ف والمحقق ره فى المعتبر والعلامة
ره فى المنتهى فانهم حكموا بعدم تعدى حكم الولوغ الى غسالته لاختصاص النص بالولوغ
فحملها على الولوغ قياس لا نقول به وحكوا القول بالتعدى عن بعض العامة وانت خبير
بانجاه ما ذكره على ما اشرنا اليه وان ضاقه المحقق الثانى منهم وحكم بان الظ
اعتبار ما يعتبر فى الولوغ فى غسالته لانها نجاسة الولوغ وكذا ما استقربه من فى نهاية
من الحاقها بالولوغ لوجود الرطوبة اللعابية فيها ليس بشئ ولك ان تحمل كلام الش
على ان هذا التفصيل والفرق بين الغسالة الاولى والثانية على ما ذكر انما يتم على
مذهب المص فيما يغسل مرتين لا لخصوص النجاسة بل لوجوب المرتين عنده فى جميع النجاسات
اذ ح يتجه القول بوجوب المرتين فى المرة الاولى لوجوبهما عنده فى كل نجاسة والاكتفاء
بالمرة فى الثانية لحكم العقل بعدم زيادة نجاسة الفرع على الاصل اما المخصوص الذى يجب فيه
الزايد على المرتين كالولوغ فلا فان غسالة الولوغ لا تسمى ولوغا فاذا اورد فى خصوص
الولوغ ما زاد على المرتين لا يمكن الحكم بوجوب ذلك فى غسالته ايض وفى هذا الكلام اشارة
ايض الى انه على مذهب من خص المرتين ببعض النجاسات واكتفى فى الباقى بالمرة لا يمكن
اجراء هذا الحكم اص بل ينبغى عنده الاكتفاء بالمرة فى الغسالة مط فتامل قوله ما لم
يتغير بالنجاسة اه اى ما لم يتحقق شئ من جزئى هذه المنفصلة فاذا تحقق واحد منهما

[illegible]

فليت بطاهرة قوله من سائر النجاسات التي تقبل التطهير مراده ان الماء مطهر من جميع
النجاسات التي ذكرها في الجملة وان احتاج في بعضها الى شيء آخر فلا يرد النقض بالولوغ
لاحتياجه الى التراب فقيده بعد ان بدن الكافر يقبل التطهير بالاسلام مع ان الماء
غير مطهر له كما ذكره سلطان العلماء وكذا الكلب والخنزير وسائر الاعيان النجسة
فانها تطهر بالاستحالة رمادا على المشهور بل ادعى الشيخ في ... الاجماع عليه وكذا بالاستحالة
ترابا او دودا في المشهور بل لا يظ خلاف في صورة الاستحالة دودا وكذا بالاستحالة
ملحا كما هو الاظهر وذهب اليه المص والش وجمع من محققي الاصحاب مع ان الماء غير مطهر
لها ولو قيل لدفع ما اوردنا ان المراد ان الماء مطهر لكل ما يقبل التطهير مع بقائه
بحقيقته فيرد ان الدم يقبل التطهير مع ... بحقيقته بالانتقال كما ذكر في الشرح وغيره
مع ان الماء غير مطهر له كذلك وكذا العصير بالانتقاص على القول بنجاسته كما هو ظ المص
هنا وفي الش الا ان يمنع بقاء الحقيقة في الحالين اما في الاول فلانهم جعلوا الطهارة
بالانتقال باعتبار الاستحالة وفي الذكرى يطهر الدم بانتقاله الى البعوض والبرغوث
لعدم استحالته الى دم ... واما في الثاني فلان الدبس كانه حقيقة اخرى غير العصير و
يمكن ان يق ايضا المراد ان الماء مطهر لكل ما يقبل التطهير مع بقائه بحاله وان لم
يبق بحاله بعد التطهير بالماء وغيره بعد والاظهر دفع الجميع بان المراد ان الماء مطهر لكل
ما يقبل التطهير مع بقائه على اسمه الذي كان عليه في حال النجاسة وظ ان الكافر
وكذا سائر ما اوردنا لا يبقى اسمه بعد التطهير اما في غير الدم فظ واما فيه فلانه
وان بقي حينئذ اسم الدم ولكن كان اولا دم انسان مثلا وصار بعد التطهير دم بق
او برغوث وهو يكفي لعدم بقاء الاسم فتامل وقد يق المراد ان الماء مطهر مط للاشياء
من سائر النجاسات لا لاعيان النجاسات وح فلا يضر عدم تطهيره لبدن الكافر و
نحوه فانه عين النجاسة واما قوله التي تقبل التطهير فهو احتراز عما اذا لم يقبل التطهير
كالمايعات النجسة التي لا تقبل التطهير الا اذا صار ماء فالمراد قبولها التطهير باعتبار
المحل اي لم يكن في المايعات واراد بكونه مطهرا من سائر النجاسات كونه مطهرا منها
مع بقاء المحل على حقيقته فاحتيج الى القيد المذكور ولا يخفى بعده فتامل قوله مع
زوال عين النجاسة عنها بها مبني على ظاهره انه اذا كان للنجاسة عين يجب زوالها بالارض

يمشي وذلك ونحوهما كان يجف رطوبته بحجر بالوضع عليها او مع السكون عليها ساعة
ولو لم يكن الحاجر ولا رطوبة كفى مسمى الامساس والظاهر ان مع وجود العين ايض لا يجب
ازالتها بالارض بل لو ازيلت بغير الارض كفى الامساس بها بعدها وفي بعض النسخ
عنها يمشي بها وذلك وغيرهما ح يمكن ان يحمل غيرهما على ما يشمل الازالة بغير الارض
فافهم قوله ما لم يخرج عن اسم الارض نقل في شرح الارشاد عن مصنفه مد ره انه اكتفى
بالرطوبة المصيدة وعليها اسم الوحل واستحسنه فكان خروجه عن اسم الارض يتحقق
عنده باطلاق اسم الوحل عليه فافهم قوله واطلاق النص والفتوى الخ صرح المص في الكتاب
باشتراط طهارة ... وظ ابن الجنيد اشتراط طهارتها وبوستها ونفى عنه في المدارك البأس
فالمراد باطلاق الفتوى هو اطلاق فتوى الاكثر فتدبر قوله وخشبة الاقطع كالنعل
في الحكم اشكال الا ان يثبت تسميتها نعلا بالنسبة اليه وهو غير ظ بل عبارته في تفسيره تشعر
بخلافها واضعف منه الحاقها باعتبار دخولها في الرجل هنا ولا يلحق به اسفل العصا
وراس الرمح وما شاكل ذلك كما صرح به في شرح لظهور عدم اطلاق النعل عليهما
حقيقة ولا مجازا قوله ونقص البئر اراد به ما يشمل نزح الجميع لانه نقص بالنسبة الى ما
يتجدد بعده ايضا فافهم قوله وتطهر العين الظا انه على صيغة التفعيل وما
مفعوله فيكون العين واخواتها ايض احدى المطهرات ولا يخفى ما في جعلها مطهرا
لبواطنها من التحمل بل الاولى ان يجعل المطهر فيها زوال العين ويمكن ان يقرء على
صيغة المجرد ويكون باطنها بدلا من الفاعل ويجعل المطهر زوال العين كما ذكرنا او
نقول انه ليس الغرض منه بيان مطهر اخر بل بيان الحكم فيها من غير اعتبار مطهر فيها
ثم لا يخفى انه ان اعتبر مطهر فيها فالمطهرات على ما عدها اثنى عشر وان لم يعتبر بل يحذف
ذ على التقديرين فلا ينطبق على العشرة التي ذكرها اولا الا ان لا يجعل التراب في الولوغ
مطهرا على حدة بل داخلا في الارض ويحتمل ذلك في النار ايض بان يجعل المطهر مطلق الاستحالة
الشاملة لما كان بسبب النار ويمكن جعل الانتقال ايض في الاستحالة ومما يؤيد هذا ان المص
ره في البيان جعل الاستحالة شاملا لهما فانه ق عند حصر المطهرات والاستحالة بالنار
بحيث يصير رمادا او بصيرورة الخمر خلا وبالانتقال الى الحيوان الذي لا نفس له كدم البق
والبرغوث فهنا فظ وجه عدم ذكره للانتقال هنا لكن ظاهر عبارة المص هنا عليه الخ

مبحث الوضوء

عن احد ويمكن ايضا ان يجعل احد المطهرات النقص مطلقا ليشمل نقص البئر وذهاب ثلثي العصير ويحمل عدهما اثنين على انه للتفصيل والا فالمطهر الذي عد من العشرة ما يشملهما ويؤيد هذا ان في بعض النسخ ليس علامة المتن على لفظ الذهاب فيكون المتن هكذا ونقص البئر وثلثي العصير فتامل قوله بالمضمضة مرتين هذا مع العلم بوصول الماء بالمضمضة الى ما وصل اليه النجاسة كان يطرأ الدم على الفم بعد دخول شئ في الانسان واما اذا دخل شئ يجري فيهما فلا يطهر بمجرد المضمضة مرة او مرتين ما لم يعلم وصول الماء اليه بتمامه بعد ذلك ايضا كانه انما يكفي ذلك فيما يقبل التطهير كالجلدات واما فيما لا يقبله الا بالاستحالة كالمائعات المتنجسة فيعتبر فيه ايضا ذلك وكذا اذا لم يحتج الى الحصر فلو احتاج اليه كالحرق فالظاهر عدم طهره بدون ذلك والله تعالى يعلم قوله واصله من الوضاءة اي التوضؤ والوضوء بالمعنى الشرعي ماخوذ من الوضاءة التي هي في اللغة بمعنى النظافة والنضارة قوله والسبب اعم منهما مطلقا فان المراد بالسبب ما له دخل في وجود مسببه سواء كان تاما او لا والمراد بالموجب السبب التام فالحدث في غير وقت وجوب شروطه سبب بهذا المعنى وليس بموجب فمنه يظهر اعميته من الموجب واما اعميته من الناقض فكانه باعتبار ان المراد بمدخلية السبب ههنا صلاحيته لها وان لم يكن له مدخل بالفعل وح فالحدث بعد الحدث سبب وليس بناقض بناء على حمل الناقض على الناقض بالفعل لا ما يصلح لذلك ويمكن ان يقال ايضا انه ليس المراد بمدخلية الاسباب ههنا هو التاثير على ما هو مصطلح ارباب العقول بل ما يتناول كون الشئ معرفا وعلامة وح فالحدث بعد الحدث سبب وان اعتبر المدخلية بالفعل ولم يكتف بالصلاحية على ما ذكرنا اولا ومن ههنا جوز في علل الشرائع توارد علل على معلول واحد ويرد على الوجهين مع ما في التقريبين الناقض والسبب واعتبار الصلاحية او المعرفية في احدهما دون الاخر ان التعسف ههنا انما يفيد اعمية السبب من الناقض من وجه اما اعميته منه مطلقا فلا يثبت بذلك ما لم يثبت كون كل ناقض سببا ولا دليل عليه بل لو كان الكلام في السبب والناقض مطلقا او في خصوص الوضوء فدعوى تلك الكلية ظاهرة الفساد اذ الجنابة ناقضة للوضوء وليست بسبب له وكذا وجود الماء بالنسبة الى التيمم نعم لو اعتبر السبب والناقض بالنسبة الى الطهارة لم يتوجه النقضان وكانت الكلية ظاهرة لكن الكلام ههنا في موجب الوضوء لا الطهارة فاعتبارها بالنسبة

البنا

اليها لا يخ عن بعد ويمكن ان يبنى غرضه من اعتبار النسبة بين الثلثة بالنسبة الى الوضوء باعتبار هذه الاسباب الستة لا مطلقا فلا يرد النقضان فتامل قوله كما ان بينهما عموما من وجه وذلك لاجتماعهما في الحدث الواقع بعد الطهارة في وقت وجوب المشروط ووجود الناقض بدون الموجب في ذلك الحدث قبل الوقت وكذا الجنابة العارضة للمتطهر بالنسبة الى الوضوء لكن ليس نظر الش اليها والا لما حكم باعمية السبب مطلقا من الناقض كما اشرنا اليه ووجود الموجب بدون الناقض في الحدث الواقع بعد الحدث في الوقت بناء على ان المراد بالموجب ما يصلح ان يكون موجبا او ان علل الشرع علامات ومعرفات فكل منهما موجب بالفعل على قياس ما ذكرنا من الوجهين في السبب ويمكن ايضا ان يجعل الموجب بدون الناقض وقت دخول المشروط ونحوه كالبلوغ بالسن لكن يخدش ذلك عدم عدهم اياه من الموجبات فتامل قوله فكان التعبير بالسبب اولى اذ لا مناقشة في كون هذه الامور اسبابا للوضوء على الاطلاق بخلاف كونها موجبات له اذ لا بد من التقييد بكون عروضها في وقت وجوب مشروطه واشار بقوله اولى الى انه لا ضير في اطلاق الموجب عليها باعتبار ايجابها في بعض الاوقات اذ يكفي ذلك في وجه التسمية ولا يلزم في صحة التسمية ثبوته لكل فرد منها فتامل قوله على وجه ياتي تفصيله لما كان المراد ههنا حصر ما يوجب الوضوء خاصة لا ما يوجبه وان كان مع الغسل ولهذا لم يذكر الحيض والنفاس وظاهر ان مطلق الاستحاضة ليس مما يوجب الوضوء خاصة قيدها الش بالوجه الذي ياتي اشارة الى القليلة او ما يشمل الاخرين ايضا بالنسبة الى وقت لا يوجبان فيه الا الوضوء كالعصر في المتوسطة والعصر والعشاء في الكثيرة فتدبر قوله المعتبر شرعا وهو اول كان غرضه دفع ما يتوهم على عبارة المص انها تقتضي صحة النية المقارنة لابتداء غسل الوجه مطلقا وان كان الابتداء من اسفل الوجه وليس كذلك بناء على ما هو المشهور ومختار المص في سائر كتبه من وجوب الابتداء بالاعلى فدفع ذلك بان المراد بغسل الوجه الذي وجب مقارنة النية له هو الذي ابتدئ به من ولجزء من اعلاه اما بناء على حمل الغسل على الغسل الشرعي لكونه هو ذلك او بناء على ظهور ان النية لا بد من مقارنتها الاول افعال الوضوء وغسل الوجه لا على ذلك الوجه ليس من افعال الوضوء ولا يخفى سخافة التوهم وعدم الحاجة الى دفعه في مثل هذا الكتاب اذ الظاهر ان المراد بغسل الوجه هنا ما كان مجزيا شرعا فيبتني على المذهبين في

المجزي منه وأما الايراد على المص بانه لم يتعرض ههنا لوجوب الابتداء بالاعلى مع ان مذهبه
ذلك كما يشهد به ساير كتبه فيندفع بانه اكتفى عنه بذكر الى في تحديد الوجه كما اكتفى
بمن والى في اليدين كما سيشير اليه الش فافهم قوله لانه خارج عن الفرض بالفاء اى عما
هو المفروض من عدا الواجبات اذ لابد فيه من تخصيص الوضوء بالواجب فلا يستوى
فيه الندب ويمكن ان يجعل الفرض بمعنى الواجب فان يكون بالعين المعجمة وما لاجمع
واحد فافهم قوله او موافقة لطاعته او لكونه تعالى اهلا للعبادة ما ولان العبادة شكر
لنعمه قوله او طلبا للرفعة عنده ونيلا لما لديه من الثواب وفي حكمه فعلها خوفا من عقابه
على تركه ونقل المص في قواعده بطلان العبادة بهاتين الغايتين اى طلب الثواب والخوف
من العقاب وبه قطع السيد رضى الدين بن طاوس ايضا محتجا بان قاصد ذلك انما قصد الرشوة
والبرطيل ولم يقصد وجه الرب الجليل وهو دال على ان عمله سقيم وانه عبد لئيم والظ
كما اختاره المص في القواعد والذكرى صحة العبادة على هذا الوجه ايضا لدلالة الاى و
الاخبار عليه واشعار ترغيبات الكتاب والسنة به وان كان فعلها لامتثال الامر و
موافقة رضاه اولى واعلى رتبة والتفصيل في شرح الرسالة الذى طاب ثراه قوله تشبيها
بالقرب المكانى كانه جعل القرب حقيقة في المكان فاشار الى ان اطلاق التقرب بالقصد
المذكور على احد الوجوه باعتبار تشبيه ما يترتب عليه من القرب المعنوى بالقرب المكانى و
يمكن ان يجعل ذلك متعلقا بالاخير فقط كما هو ظ عبارة الذكرى بناء على جعل الرفعة
حقيقة فيما يكون بالقرب المكانى فاطلاقها ههنا باعتبار التشبيه فافهم قوله او مجردا
عن ذلك فانه تعالى غاية كل مقصد اى يقصد فعله لله بجعل الغاية ذاته تعالى مجردا
عن قصد ما ذكر من امتثال الامر وغيره بناء على انه تعالى غاية كل مقصد وانت خبير بان
قول الحكماء انه تعالى غاية الغايات وغاية كل مقصد باعتبار ان مرادهم بالغاية ما يكون
سببا لفاعلية الفاعل وظاهر ان سببية فاعلية كل فعل منتهى اليه تعالى كسببية وجوده وظ
ان الغاية التى يعتبر قصدها في العبادات لا يكفى فيها مجرد ذلك فالصواب انه لابد من قصد
فعله لله على احد الوجوه التى ذكرها اولا فتامل قوله والاستباحة مطلقا اى في جميع
افراد الوضوء وذلك اما لان الكلام في الوضوء الواجب اى بحسب اصل الشرع وكل وضوء كك
فهو مبيح وانما قيد بالواجب بحسب اصل الشرع لئلا ينتقض بنحو وضوء الحائض للذكر في وقت

الصلوة اذا وجب بالنذر مثلا واما لان الكلام في الوضوء الذى هو من اقسام الطهارة
والاباحة تعتبر في الطهارة على اصطلاح المص والمشهور والمراد الاباحة في الجملة
اعم من التامة والناقصة ليشمل وضوء الحائض مثلا للصلوة لان له دخلا في الاباحة
فتامل قوله او الرفع حيث يمكن كما في غير دايم الحدث من المستحاضة والمبطون والسلس
واعلم انهم قالوا ان المراد بالحدث هو الحالة التى لا يباح معها الدخول في الصلوة ونحوها
مما يتوقف على الطهارة فان اريد انه لا يباح معها الدخول فيها اصلا فالحدث في دايم
الحدث يرتفع بالطهارة لاستباحة الدخول في الصلوة له بها فح استباحة الصلوة
تستلزم رفع الحدث ايضا وان اريد انه لا يباح معها الدخول فيها الا لضرورة ونوع حرمة
فيمكن ان يقال في دايم الحدث وكذا المتيمم انه لا يرتفع عنه الحدث وان استباح الصلوة وجد
حالة فيه لا يمكنه معها الدخول في الصلوة الا باعتبار عذره من كونه دايم الحدث او
انه لا يجد الماء رخص في التيمم معه وعلى هذا فاستباحة الصلوة لا تستلزم رفع
الحدث وكلام الشهيد مبنى على هذا الوجه وكذا ما حكم به المص في من ان المبطون
والمستحاضة والسلس تجوز لهم الاستباحة او رفع ما مضى وتجويزه نية رفع ما مضى
كانه باعتبار ان الحدث الماضى يرتفع عنه بالطهارة بعده بالكلية بحيث لو لم يكن
الحدث الحال لم يكن فيه مانع من الصلوة اصلا واما الحدث الحالى فلم يرتفع عنه
بالكلية وانما ابيح له الدخول في الصلوة معه للضرورة فلا يجوز له نية رفعه بل ملاحظة
الطهارة السابقة في رفع الحدث اللاحق غير ظاهر الجواز اذا اعتقاده من غير مدخلية لها
في تخفيفه ورفعه في الجملة وانما المعلوم مدخلها في رفع السابق فلا يمكن نية الرفع
الا بالنسبة اليه هذا ولما كان القول بوجوب التعرض في النية لرفع الحدث بل الاستباحة
ايضا ضعيفا لعدم دليل صالح فلا حاجة الى تفصيل الكلام في هذه المباحث فتامل
قوله والمراد رفع حكم الحدث كانه رده حمل الحدث على ما صدر عنه من موجبات
الطهارة لحكم بانه بعد وقوعه لا يرتفع فيجب اذن حمله على رفع حكمه وقد عرفت ان مرادهم
به هو الحالة المذكورة وح رفعه محمول على ظاهره لا بمعنى رفع ما تحقق منه في الزمان
السابق ليتوجه ايضا انه اذا وقع لا يرتفع بل بمعنى انه ترفع تلك الحالة بعد الطهارة اى
ينقطع استمرارها فتدبر قوله حيث يكون الفعل منتزعا اى جايز وقوعه منه في ذلك

الوقت في الواقع على وجهين كمن عليه صلوة الظهر اداء وقضاء فعليه ان يعين ان ما يفعله
هو الاداء او القضاء واما اذا لم يكن عليه الا اداء او قضاء فيكفي قصد صلوة الظهر من
دون تعرض للاداء او القضاء وح فلما لم يكن في الوضوء اشتراك حقيقي في الوجوب او الندب
على ما ذكره الش فيكفي فيه قصد الوضوء قربة الى الله تع ولا حاجة الى تعيين انه واجب
او ندب وما ذكره سلطان العلماء ره من التامل فيه وان الظ لزوم التعيين في نظر المكلف في
حال النية فيه تامل اذ لا دليل على لزوم تعيين المكلف تلك الخصوصيات اذا لم يكن
اشتراك في الواقع لانه اذا قصد ذلك الفعل قربة الى الله تع ولم يقع الا على وجه واحد
فقد نوى ذلك الفعل ولا دليل على وجوب ان يعين ويلاحظ انه اداء او قضاء واجب
او ندب كما لا دليل على تعيين ساير الخصوصيات الاخرى مما يتصف به الفعل
سلمنا عدم كفاية التعيين في نفس الامر ولزوم التعيين في نظر المكلف لكن نقول
ان ذلك انما هو مع عدم علمه بالتعيين وتجويز الاشتراك كمن احتمل كون الغد
من رمضان وعدمه وان كان من رمضان مثلا في الواقع فح سلمنا لزوم التعيين عليه
واما اذا لم يكن عنده ايضا اشتباه واحتمال اشتراك كما في الوضوء لمن علم ما ذكره الش
من عدم الاشتراك فيه فاي دليل على عدم كفاية قصد ذلك الفعل مط ولزوم قصد
انه اداء او قضاء واجب او ندب فتامل قوله حتى في الوجوب والندب لما كان عدم الاشتراك
في الوضوء بين الافراد المختلفة في الكمية او الكيفية او هما معا امرا ظاهرا بخلاف غيره من
العبادات كالصلوة وانما الاشتراك الذي يتوهم في الوضوء هو اشتراك بين الواجب و
الندب جعل ذلك فردا خفيا واستدل على نفيه بما ذكره قوله لانه في وقت العبادة الواجبة
وكذا مع وجوبه مبتدا او شبهه وفي سلطان العلماء ره فيه نظر لانا لا نم ان في وقت
العبادة الواجبة لا يكون الا الوضوء الواجب لان الوضوء في كل وقت مستحب ولا يخفى
ما فيه لانه اذا وجب عليه الوضوء بوجوب الصلوة مثلا فكيف يكون مستحبا ولعل
مراده ان الوضوء في كل وقت غاية مستحبة للوضوء لها كالكون على الطهارة مثلا فيجوز
للمكلف الاتيان بالوضوء المندوب لها وان وجب ايضا عليه لغاية اخرى وح نقصد
الندب فيه ليس بمعنى كونه مندوبا في نفسه مط حتى يكون فاسدا باعتبار كونه واجبا
بل بمعنى كونه مندوبا لتلك الغاية والحاصل انه يقصد الوضوء ندبا للكون على الطهارة

مثلا

41

مثلا لكون الوضوء مندوبا له من غير قصد الى كونه واجبا عليه من جهة اخرى ولا دليل
على عدم جواز الوضوء على هذا الوجه وح يحصل الاشتراك في الوضوء ايضا واعلم ان القول
بان الوضوء لا يكون في حال واحد واجبا وندبا معا بل مع اشتغال الذمة بمشروط به
واجب به ونحو ندب مشهور بين الاصحاب وظاهرهم ان مرادهم انه لا يجوز الوضوء بقصد
الندب مع اشتغال الذمة بمشروط به ويتوجه عليه ما اشرنا اليه الا ان يق ان بناء
كلامهم على اشتراط قصد الوجوب والندب في النية بمعنى وجوب قصدهما للفعل في
نفسه مط من غير نظر الى الخصوص غاية غاية اذ ح لا شك في وجوب الوضوء عليه عند اشتغال
ذمته بمشروط به فاذا وجب عليه قصد ذلك فلو لم يقصد ذلك وقصد الندب باعتبار
خصوص بعض الغايات لم يصح وضوئه لكن اثبات اشتراط قصد الوجوب او الندب على هذا
الوجه دونه خرط القتاد وكيفما كان فكلام الش ره هنا ليس مبنيا عليه اذ غرضه عدم
اشتراط قصد الوجوب والندب في النية وانه لا يشترط فيها الا القربة والتميز حيث يقع فيه
الاشتراك لكن لا يتصور الاشتراك في الوضوء حتى بين الواجب والندب فيتوجه عليه ما ذكرنا
من انه يتصور الاشتراك فيه ايضا بان ينوي الوجوب او ينوي الندب بقصد غاية يندب
لها الوضوء ولا دليل على عدم جواز الوضوء ندبا على هذا الوجه فاثبات عدم الجواز
بناء على اشتراط قصد الوجوب والندب في النية مما لا يفيد في توجيه كلامه هذا وقد
تصدى والدي طاب ثراه لابطاله وجوه من الاستدلال على عدم جواز الوضوء المندوب مع
وجوبه بسبب من الاسباب وتزييف كلامهما ثم حكم بان هذا الحكم مما يشكل اثباته فالظ
جواز الوضوء ندبا حال اشتغال الذمة بموجب الوضوء فان جوزنا التداخل كما هو الظ يكون
كافيا عن الواجب ايضا والا فلا بد من وضوء اخر للواجب فمن اراد الاطلاع على الوجوه
المذكورة وما اورد عليها فليرجع الى ش ش واما ما ذكره سلطان العلماء ره في الحاشية
الاخرى ان الظ ان بناء ما يقوله الش على مذهب من يقول ان في وقت العبادة الواجبة
لا يصح الاتيان بالمستحب منها نفسه ان هذا التخصيص بكرم الش وغيره في خصوص الوضوء
ولو جعل بناؤه على ما ذكر فلا اختصاص له بالوضوء وهذا قوله وبدونه يبقى ما اورد عليه
سلطان العلماء ره من انه في غير وقت الوجوب لا يكون واجبا لجواز تحقق الوجوب بالنذر
وشبهه الا ان يق الوجوب بالنذر وشبهه ايضا داخل في الشق الاول اي وقت يكون وقت

العبادة الواجبة فلا يصح المندوب فيها او بين ارادانه ينتفي الوجوب باصل الشرع ولا يخفى ان التوجيه الثاني لا ينفعه انتهى ولا يخفى ان هذا المنع يندفع بما اشرنا اليه من اضافة المندوب وشبهه ايضا في الشق الاول واما ما ذكره هو ره من ادخاله في الشق الاول فان وقته يكون وقت العبادة الواجبة ففيه ان الشق الاول ليس وقت العبادة الواجبة مطلقا بل وقت العبادة الواجبة المشروطة به وفي صورة المندوب وشبهه ليس عبادة واجبة مشروطة به الا ان يحمل كلامه ره ايضا على ما ذكرنا من ان حكمه ايضا حكم ما ذكره اذ لا يصح ايضا الوضوء المندوب فتامل قوله بان ينتقل كل جزء من الماء اه اي يصلح كل جزء من الماء لان ينتقل من محله الى غيره بنفسه او بمعين اذ في الغسل كذلك واما في المسح فما في كل جزء من الرطوبة لا يصلح لان ينتقل الى جزء اخر وقال سلطان العلماء ره لا يخفى عدم حسن العبارة فان الواجب جريان الماء على كل جزء من المغسول لا اجراء كل جزء من الماء ومراده ان انتقال كل جزء من الماء انما يعتبر اذا قصد اجراء كل جزء من الماء وليس بواجب بل الواجب هو جريان الماء على كل جزء من المغسول وظ انه لا يلزم فيه انتقال الماء من كل جزء الى اخر وهذا بناء على انه حمل الانتقال على الانتقال بالفعل واما اذا حمل على الانتقال بالامكان كما اشرنا اليه فيندفع ذلك كما لا يخفى قوله على ما دارت عليه الابهام والوسطى اي ما احاطتا به ووقع بينهما حين تديرهما واعلم ان مستند الحكم صحيحة زرارة عن ابي جعفر عم انه قال الوجه الذي قال الله تعالى بغسله الذي لا ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص منه ان زاد عليه لم يؤجر وان نقص منه اثم ما دارت عليه الابهام والوسطى من قصاص شعر الراس الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه وما سوى ذلك فليس من الوجه فقال الصدغ من الوجه قال لا ومعنى الرواية على ما فهمه الاصحاب يستفاد من تحديدهم للوجه ان قوله عم ما دارت عليه الابهام والوسطى بيان لعرض الوجه وقوله من قصاص اه لطوله وقوله وما جرت عليه الاصبعان اه كانه تاكيد لبيان العرض وقد دقق المحقق البهائي ره فيه وحمله على وجه اخر وهو ان كلا من طول الوجه وعرضه ما اشتمل عليه الابهام والوسطى بمعنى ان الخط الواصل من القصاص الى طرف الذقن وهو مقدار ما بين الاصبعين غالبا اذا فرض ثبات وسطه وادير على نفسه ليحصل

دائرة فذلك القدر هو الوجه الذي يجب غسله قال في الحبل المتين وذلك لان الجار والمجرور في قوله عم من قصاص شعر الراس اما متعلق بقوله دارت او صفة مصدر محذوف والمعنى ان الدوران يبتدي من القصاص منتهيا الى الذقن واما حال من الموصول الواقع خبرا عن الوجه وهو لفظة ما ان جوزنا الحال عن الخبر والمعنى ان الوجه هو القدر الذي دارت عليه الاصبعان حال كونه من القصاص الى الذقن فاذا وضع طرف الوسطى مثلا على قصاص الناصية وطرف الابهام على اخر الذقن ثم اثبت وسط انفراجهما ودار وسط الوسطى مثلا على الجانب الايسر الى اسفل ودار طرف الابهام على الجانب الايمن الى فوق وتمت الدائرة المستفادة من قوله عم مستديرا تحقق ما نطق به قوله عم وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه انتهى وانت خبير بان هذا المعنى وان كان اوفق بلفظتي دارت ومستديرا لكن مع ذلك كان حمل الرواية عليه بعيد جدا واما ما استدل به على عدم صحة توجيه القوم للرواية من انه يقتضي خروج بعض الاجزاء عن حد الوجه مع دخوله في التحديد الذي عينه عم فيها ودخول البعض فيه مع خروجه عن التحديد المذكور فكيف يعتمد مثل هذا التحديد الظاهر القصور الموجب لهذا الاختلاف عن الامام عم فتفصيله القول فيه وفيما فيه في شرح الدروس لوالدي طاب ثراه قوله مواضع التحذيف سميت بذلك لحذف النساء والمترفين عنها ما ينبت عليها من الشعر الخفيف قوله والعذار والعارض العذار على ما ذكره المصنف ره في الشرح ما حاذى الاذن بين الصدغ والعارض والصدغ هو المنخفض الذي ما بين اعلى الاذن وطرف الحاجب والعارض على ما فسره ايضا في الشرح هو الشعر المنحط عن القدر المحاذي للاذن الى الذقن والمراد هنا محله ثم في دخول العذار والعارض في الوجه ووجوب غسلهما خلاف بين الاصحاب وتفصيل القول فيه في شرح الدروس قوله والمراد تخليلها اه اي النزاع بين الاصحاب حيث حكم بعضهم بوجوب التخليل في الخفيف وبعضهم نفى وجوبه مط انما هو في غسل البشرة المستورة بالخفيف اما الظاهرة خلالها فلا بد من غسلها بلا خلاف فيه ولا يخفى على البصير ابعد حمل هذا النزاع على بعض الجدي لانه اذا وجب غسل الظاهرة في الخفيف ولا شك ان عند ايصال الماء اليها يصل الى البشرة المستورة ايضا غالبا ونادرا ان لا يصل اليها لحصول العلم او الظن بالوصول الى الكل فلما ينفك عادة عن حصول العلم والظن بالوصول الى المستورة والذي يظهر بالتامل في كلام الاصحاب ان النزاع

ويسمى العذار والاذن بالفارسية بناگوش

فى وجوب ايصال الماء الى البشرة الظ خلال الشعر فى الخفيف واما المستور تحت الشعر
فالظ انه لا نزاع لاحد فى عدم وجوب غسله وان كان فى الخفيف والتفصيل فى بعض
ما لم يرجع اليه قوله وهو مجمع عظمى الذراع اه اى الموضع الذى يجتمع فيه عظما الذراع والعضد
ويتداخل كلاهما فى الاخر اى مجموع العظمين والظ من كلام جمع من الاصحاب انه نفس المفصل
حيث حكموا بانه ان قطعت اليد من دون المرفق وجب غسل ما بقى وان قطعت من المرفق
او من فوقه سقط غسلها لفوات المحل لكن المص ره فى الذكرى صرح بانه مجموع العظمين
فانه قال ولو قطعت من مفصل المرفق فالاقرب وجوب غسل الباقى لان المرفق مجموع عظم
العضد وعظم الذراع فاذا فقد بعضه غسل الباقى ونبه على ذلك الش فى ش الارشاد
فانه حكم بانه ان جعل المرفق داخلا فى المحدود واصالة فاذا قطعت من المرفق لم يسقط غسل
موضع القطع لان المرفق هو العظمان المتداخلان فاذا ذهب احدهما وجب غسل الاخر ومنه
ره ايضا فى ره نقل كما هنا حيث فسره بالمجمع واراد به المجموع فانه قال وان قطعت من المرفق
غسل ما بقى من محل الفرض بقية وهو طرف عظم العضد لانه من جملة المرفق فان المرفق
مجمع عظم العضد وعظم الذراع ثم المراد بمجموع العظمين اما المسمى من راس كل منهما او
مجموع ما تلاقى من كل منهما من الاخر ولعله اقرب بعبارة ش الارشاد وكذا حمل المجمع عليه
كانه اقرب من حمله على المجموع بالمعنى الاول هنا والمعروف بين اللغويين انه الموصل فان
فى المغرب يوصل العضد بالساعد وفى القاموس بموصل الذراع فى العضد وفى الصحاح يوصل
العضد فى الذراع ولا يخفى انه لا دلالة لكلامهم على انه المجموع اذ الموصل يحتمل المفصل احتمالا
ظاهرا ولم يكن حمله عليه اقرب لكن وقع الخلاف بين العلماء فى دخول المرفق فى الغسل
وعدم دخوله ربما يؤيد كونه بمعنى المجموع لانه اذا كان هو الحد المشترك وكان داخلا
فيلزم ان يكون نوبة حدا اخر يكون هو حدا مشتركا خارجا عن الطرفين فيلزم تتالى الحدين
الا ان يكون بناء كلامهم على القول بالجزء الذى لا يتجزى كما هو المشهور بينهم او يقال انما يلزم
تتالى الحدين لو وجب الابتداء بغسل الحد ولم يجز غسل ما فوقه واما اذا جاز ذلك بل
وجب من باب المقدمة فلا يلزم ذلك لجواز الابتداء بغسل جزء فوقه فيكون بين الحدين
فاصلة ولا يلزم تتاليهما غاية الامر ان يكون غسل جزء من العضد مقدمة عقلية لغسل اليد
الى المرفق لا مقدمة عادية فقط كما يتوهم نعم يمكن ان يقال ان الحد بمعنى الخط لا يصلح للغسل

الا

٤٣

الا بالعرض بمعنى غسل السطحين المحيطين به فكونه داخلا فى المحدود يرجع الى لزوم غسل
المجموع لكن هذا انما يتوجه اذا اريد بالمجموع مجموع المسمى من راس كل منهما لا مجموع العظمين
المتداخلين اذ يكفى فى غسل الخط غسل المسمى من طرفيه فلا يلزم غسل مجموع العظمين
المتلاقى الكلم الا اذا كان لا نما الغسل المسمى عادة وكذا ما ذكرنا من الوجه الاول فان
التتالى يرتفع بادخال جزء من العضد فلا يلزم ادخال كل القدر المتلاقى الا ان يفرض اللزوم
المذكور فقط قوله وان كان يدا وحكم فى الخ بوجوب غسل اليد الزائدة مط تمسكا بصدق
اليد عليها وهو ضعيف لان المتبادر منها هو الاصلية قوله من باب المقدمة هنا اذا علم
كون احديهما اصلية والاخرى زائدة ووقع الاشتباه بينهما كما هو الظ وفرض الش وكون المحتمل
كونهما اصليتين فالامر اظهر لصدق اليد عليهما فيشمل الامر بغسل الايدى لهما قوله
لا يخرج بمد عن حده ومع الخروج لا يجزى على القدر الخارج اما اصله الذى لا يخرج
بالمد فحكمه حكم الغير الخارج قوله ولو بجزء من اصبع هذا هو الاظهر ونقل جمع من الاصحاب
منهم المص فى ش بل الذكرى ايضا عدم الاجزاء بما قل من اصبع قوله نعم يكره الاستيعاب
اى استيعاب جميع الراس كما يفعله العامة اذ المشهور كراهته بل نقل عن ابى حمزة
حرمته لا استيعاب المقدم اذ لم يعدوه مكروها قوله الا ان يعتقد شرعيته اى وجوبه
او استحبابه فيحرم فعله بهذه النية لحرمة كل عبادة لم يكن متلقاة من الشارع او يحرم
ذلك الاعتقاد وفيهما تامل اما فى الثانى فلان الاعتقاد لا بد ان يكون ناشئا من اجتهاد
او تقليد واذا كان كذلك فلا وجه لحرمته غاية الامر ان يكون خطأ ولا اثم على الخطاء عندهم
الا ان يجعل هذا الحكم من قبيل الضروريات وفيه مع انه ليس كذلك انه يلزم الحكم بكفر
معتقده لا بتاثيمه فقط مع ان الظ انه لا يقول به احد واما فى الاول فلعدم ظهور حرمة
العبادة الغير المتلقاة مع اعتقاد شرعيتها باجتهاد او تقليد وان خص الاعتقاد الا
ان يعلم خلافه ضرورة من الدين والا لاشكل الحكم فى كثير من الاجتهاديات ويمكن ان يق
ان اعتقاد شرعية امثال هذه الامور ان كان بناؤه على فساد اصل الدين والابتناء على
الطريقة الفاسدة منه كما اذا اعتقدها العامة فكما يحرم عليه ما اعتقده من اصل الدين
لظهور تقصيره فيه فيجوز حرمة اعتقاد ما يتفرع عليه من الفروع ويعلل ايضا لتقصيره فى
الاصل وان كان مع صحة اصل الدين كما اذا اعتقدها الامامى فيمن فرط نوبهم اعلى طريقة

اذا صدق الاسم عليهما حقيقة فالحكم بالزيادة انما هو لانتفاء بعض الخواص العاد
فلو كانت له يد واحدة كذلك لزم ان يكون زائدة ولا يجب غسلها الا ان يق انما يكون زائدة اذا كانت يدا اخرى واحدة
لما فقدت فتدبر

بحيث لا يعتقدها الامن قصر جدا التقصير فى التامل والاجتهاد واذا كان كذلك فلا بد فى الحكم
بحرمة اعتقادها وفعلها عبادة وحكمهم بعدم الاثم على الخطاء انما هو اذا لم يكن
بهذه المرتبة من الفساد وهذا يجوز لحكمهم بالحرمة ورفع للاشكال عنهم واما مستندهم
فيه فيمكن ان يكون ما ورد من الاخبار فى باب البدع وان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة
فى النار اذ الظ شمول البدعة لاعتقاد شرعية مثل هذه الامور وكذا فعلها عبادة
سواء كان مع فساد لاصل الدين او بدونه فتامل ثم مع الاستيعاب مع اعتقاد شرعيته
هل يجزى يحتمل ذلك لاشتماله على الواجب كما بينا فيه حرمة الزايد ويحتمل عدم الاجزاء
لانه فعل المجموع بنية واحدة امتثالا للامر وقد حرم ذلك فيلغو ما فعله ويحتاج الى
اعادة المسح والله تعالى يعلم قوله وان كان الفضل فى مقدار ثلث اصابع بل ظ كلام الصدوق
فى فقيه والشيخ فى تهذيب وجوب ذلك وينسب ذلك الى السيد المرتضى ايضا واعلم ان والذى يدل فى
ش ثم جعل النزاع بين الاصحاب فى تحديد المسح على ما اشرنا اليه بالنسبة الى عرض مقدم
الراس فقال واما بالنسبة الى طوله فالظ فيه الاكتفاء بامراره فى الجملة بما يسمى مسحا ثم
لا يكفى وضع الاصبع من دون امرار لعدم صدق المسح عليه كما اشار اليه الشارح ايضا ههنا
ولعل هذا ظ عبارات الاكثر لكن الرواية فى ش تع ق عند قوله مصنفه مقدار ثلث الاصابع
عرضا كما هو من الاصابع والمراد من الماسح على الراس بهذا المقدار وان كان باصبع لا كون
الة المسح ثلث اصابع مع من هذا اقل من مقدار ثلث ومعنى استحباب مسحه هذا
المقدار كونه افضل الفردين الواجبين اداء دفعة وان كان ذلك نادرا ولو كان على
التدريج كما هو الغالب لظ ان الزايد عن المسمى موصوف بالاستحباب انتهى وفهم منه
انه جعل استحباب ثلث اصابع بالنسبة الى طول الراس فلهذا قال المراد من الماسح على
الراس بهذا المقدار اى ان يمسح مقدم الراس طولا قدر ثلث اصابع وان كان باصبع
لا كون الة المسح ثلث اصابع مع ان هذا اقل من مقدار ثلث واما على ما هو الظ من
كلام الاكثر فينبغى ان يكون الة المسح ثلث اصابع او قدرها من اصبع واحد لو قيل بكفاية
المقدار وعلى التقديرين فيكفى مسمى المرور وهذا فى ش النفلية بعد ما عد من المستحبات
المسح بثلث اصابع مضمومة عرضا اى فى عرض الراس خروجا عن خلاف من اوجبها وكذا
الخبران المعتبران فى الثلث كونها فى طول الراس بان يمر منه على مقدار ثلث اصابع وان كان

باصبع انتهى وما وجدنا من الروايات فى هذا الباب روايتان احدهما رواية زرارة قال ابو
جعفر ع المراة يجزيها من مسح الراس ان تمسح مقدمه قدر ثلث اصابع ولا تلقى عنها
خمارها والثانية رواية معمر بن عمر عن ابى جعفر ع قال يجزى من المسح على الراس موضع ثلث
اصابع وكذلك الرجل وانت خبير بان الظ منهما وان كان كفاية المقدار لكن كون ذلك فى
طول الراس مما لا ظهور له اصلا بل يحتمل الطول والعرض جميعا بل الظ من الرواية الثانية
هو العرض بقرينة التشبيه بالرجل فانهم واما احتمال كون ذلك دفعة فلعله بان يضع
ثلث اصابع على الراس بان يقع عرض اصابعها على طول الراس وطولها على عرضه ويحقق
المرور فى الجملة فانه ح يقع مسح ثلث اصابع من الراس دفعة فان فى كل ان يفرض من زمان
المرور وقع مسح ثلث اصابع جميعا ولا تقدم لاحدها على الاخرى وكذا اذا وضع طول
الاصابع او الاصبع على الراس بقدر ثلث اصابع عرضا وامرها فى الجملة فانه ح يتحقق ايضا
فى كل ان مسح ثلث اصابع جميعا او وقوعه على التدريج بان يضع من الاصابع او الالة
ما لا يبلغ عرض ثلث اصابع على طول الراس سواء وقع عرض الراس وطولها على طوله كما هو الاصابع على عرض
المتعارف او بالعكس وامرها حتى مسح بقدر ثلث اصابع من طول الراس اذ لا شك ان
حصوله ح على سبيل التدريج ولعل حكمه بكون الاول نادرا والثانى غالبا بناء على ان
المتعارف فى مسح الراس انما هو الطريق الثانى ثم ما حكم من كون الزايد عن المسمى
مستحبا لا يخ عن اشكال لان المسمى لا حد له فكل ما فرض واجبا يتحقق المسمى بادنى منه
الا ان يبنى الكلام على القول بالجزء الذى لا يتجزى وهو كما ترى نعم هذا الاحتمال انما
يتوجه فيما لو تميز الزايد عن المزيد عليه كما فى موضع التخيير بين القصر والاتمام وتكرار
التسبيحات الاربع فى الركعتين الاخيرتين على القول بكفاية المرة وكذا تكرار التسبيح فى الركوع
والسجود واما ههنا فالظ الحكم بكون الجميع فردا من الواجب المخير فهو مخير بين ايقاع المسح
بقدر اصبع مثلا او ازيد بكلما اصله فهو فرد من الواجب المخير نعم لعل له فى الاثناء
ان يجدد نية الندب ولو قيل بهذا الوجه فى ساير المواضع المذكورة فلا يخ عن وجه
ويمكن ان يق ايضا فيها انه ان قصد الامتثال بالاول او لم يقصد شيئا وقلنا بكفاية
الاتيان بالمامور به فى الامتثال وان لم يقصد انه امتثال لذلك الامر فالواجب هو الاول
والزايد مستحب والا فالواجب هو المجموع ثم ان المشهور فى الذكرى لو مسح بثلث اصابع فالاقرب

ان الزايد موصوف بالاستحباب لجواز تركه ويمكن الوجوب لانه احد جزئيات الكلي هنا
اذا اوقعه دفعة ولو اوقعه تدريجا فالزايد مستحب قطعا والظ ان بناء كلامه على ما
هو الظ من كون الكلام في عرض الراس وح احتمال الدفعة ظ واما التدريج فهو بان
(او بان يمر الاصبع على عرض الراس ...)
يمسح باصبع ثم باخرى ثم ان بناء كلامه كان على ما اختاره من وجوب
الاصبع فلا يتوجه على ما اختاره من استحباب الزايد في الصورتين ما اوردنا على
الش ره هنا كما لا يخفى لكن فيه ان ما جعله اقرب في صورة الدفعة محل كلام بل
الاقرب خلافه لان الامتثال انما يتحقق بهذا المجموع فيكون من افراد الواجب وجواز
تركه مع الاتيان بفرد اخر لا يقدح في كونه من افراد الواجب المخير واما حكمه بالقطع
باستحباب الزايد في صورة التدريج فقد ظهر امكان المناقشة فيه مما ذكر ويتوجه لنا
فيما نحن فيه ان الحكم باستحباب الزايد ح لا ينفع عن اشكال لزوم التكرار في المسح والحكم
باستثناء ذلك عنه بالامر الوارد بالمسح بثلث اصابع مشكل جدا الا ان ظاهره المسح دفعة
فالظ انه ح لا رجحان في الزايد ح فتامل قوله ثم مسح بشرة ظهر او ق في ش يع عند
قول مصنفه ويجب المسح على بشرة القدم تعلم من قوله بشرة القدم مع قوله في الراس
مسح الشعر او البشرة عدم اجزاء المسح على الشعر المختص بالقدم اذ اقطع الخط الذي
يحصل به مسمى المسح وهنا هو الحق والفارق النص ولا يشترط في خط المسح المتصل الاتفاق
ولو حصل مع المسح على الشعر اتصال ولو بالاعوجاج كفى انتهى وذكر في ش شاد ايضا انه
يستفاد من قوله بشرة الرجلين مع قوله في الراس كك ان شعره المختص انه لا يجزي المسح على
الشعر في الرجلين بل يتحتم البشرة والامر فيه كك انتهى ولم اقف في كلام غيره على التصريح
بذلك والظ صدق الامتثال بالمسح على الشعر ايض لصدق المسح بالرجل بذلك عرفا الا
اذا كان طويلا جدا خارجا عن المعتاد لا سيما اليسير منه الباء الدالة على الالصاق وكذا في
ش ش ولعل بناؤه على قراءة النصب لوجوب تقديرها في قراءة الجر والمقدر في حكم المذكور
وكان نظره طاب ثراه الى ان الظ من قراءة النصب صدق الامتثال بالمسح على الارجل مط
وان لم يكن بالصاق ولا يلزم حمله على ما كان بالصاق ليطابق قراءة الجر اذ يجوز كفاية
المطلق على ما هو مقتضى النصب ويكون على قراءة الجر بيانا للاصل وفي الواجب بما كان
افضل وهو ان لم يكن اولى الحمل على قراءة النصب فليس التقييد باولى منه فتامل وقد

ذلك

ذلك ايض عدم التعرض لذلك في الاخبار مع ان الرجل قلما ينفك عن الشعر ولا يبعد ان
يظن كفاية المسح على الشعر حين اطلاق الامر بالمسح على الرجل مجالا واسعا فعدم تعرضهم عم
لكفاية ذلك مما يؤيد كفايته ولا يتوهم ان الاستيعاب العرضي غير لازم فيقع القدر المفروض
من المسح على البشرة غالبا فلهذا لم يتعرضوا له لان الاستيعاب الطولي لازم ووقوع خط
غالبا على البشرة معلوم الانتفاء بل انما يتحقق ذلك مع الملاحظة والالتفات التام كما
في ش ش لانا نقول هذا انما يتجه لو وضع للمسح اوما في حكمه واما اذا وضع الكف والقدر المعتد به
منه فكان وصول المسح الى البشرة في كل الطول مما لا يحتاج الى الملاحظة والالتفات سيما اذا
لم يعتبر فيه الاستقامة واكتفى بحصول الخط الطولي ولو بالاعوجاج كما نقلنا عن ش يع
وح فكانه لا تاييد في عدم التعرض لذلك في الاخبار اذ اكتفاؤهم بوضع المسمى وما في حكمه
غير ظ لانا نقول لما كان ظاهر اوامرهم عم كفاية مسمى المسح الى الكعبين والرجل لا ينفك
غالبا عن الشعر فالظ منه كفاية المسمى ولو على الشعر ولا اقل من احتمال ذلك احتمالا مساويا
فلو لم يكف المسح على الشعر لكان عليهم عم ان يتعرضوا لذلك ويقولوا انه يجب مسمى المسح على
البشرة فلما لم يتعرضوا لذلك علم كفاية ذلك اللهم الا ان يكون مسمى المسح على اي وجه كان
مستلزما لحصول المسمى على البشرة وقد علم انه ليس كك فاستلزام وضع الكف والقدر
المعتد به منه لذلك لا يدفع ما ذكرنا من التاييد نعم لو كان التاييد باعتبار انهم عم كانوا
يمسحون على الرجل مع وجود الشعر عليه بحكم الغالب ولم ينقل عنهم رعاية وصول المسح على
البشرة واذالة الشعر فدل ذلك على كفاية المسح على الشعر توجه ما ذكر اذ لعل مسحهم كان
بوضع الكف وما يقرب منه وهو مستلزم لحصول المسمى على البشرة فلا حاجة الى الملاحظة
والالتفات هذا كله على تقدير كفاية مسمى المسح عرضا كما هو المشهور ولو قيل بوجوب
اصبع او ثلث اصابع فالامر اظهر لظهور ان حصول ذلك مع عدم خلو الرجل عن الشعر
يحتاج الى ملاحظة والتفات تام لا سيما على الثاني ولو قيل بوجوب المسح بالكف كله كما يدل
عليه صحيحة البزنطي فلا يخفى ما في القول بعدم كفاية المسح على الشعر معه من العسر
والحرج لكن يمكن ان يق ان الامر في صحيحة البزنطي ربما كان بوضع الكف كله لتضمنه وصول
المسمى الى البشرة يقينا لا لوجوب المسح بكل الكف في نفسه وبه يمكن الجمع بينها وبين الاخبار
الدالة على كفاية مسمى المسح عرضا وح يضعف ما ذكرنا من التاييد بعدم التعرض في الاخبار

اذ الصحيحة المذكورة تكفي تعرضا لكنه بعيد والظ حمل الصحيحة على الاستحباب والله
تع يعلم هذا واما العام لفظ البشرة في كلام جمع من الاصحاب فلا يظهر وله فيما ذكره بل
يمكن ان يكون للاحتراز عن المسح على الخف ونحوه ردا على العامة كما يشهد به استثناؤهم
بعد صورة التقية واما التعرض في الراس للشعر المختص دون الرجلين فيمكن ان يكون
باعتبار وجود القسمين في الراس غالبا بخلاف الرجل فاشاروا بالتقييد بالمختص الى
عدم جواز المسح على غير المختص من الشعر واما الرجل فلما لم يوجد عادة فيه شعر غير مختص
والشعر المختص اذا كان حكمه حكم البشرة كما ذكره في الراس فلا حاجة الى التعرض له واما
ما اشار اليه في شرح يع من النص الفارق فلم اقف عليه بل الظ ان من يجوز المسح على
الشعر المختص في الراس ايضا ليس الا لصدق المسح بالراس بذلك وليعلم العلم بالضرورة
بان النبي ص والائمة ع كان على رؤسهم الشعر ويمسحون عليه ولم ينقل عنهم ايصال
المسح الى البشرة مع ما فيه من العسر والحرج المنفيين فعلم منه كفاية المسح على الشعر المختص
ايضا ولم يجوزوا ذلك في غير المختص لعدم جريان ما ذكرنا فيه واما النص الوارد بجواز المسح
على الشعر في الراس دون الرجلين او بعدمه كذلك حتى يتمسك لعدم الجواز في الرجلين بعدم
وروده فلم اطلع عليه والله تع يعلم قوله الى الكعبين قد يتبع فيه الاية الشريفة حيث
ثنى فيها الكعب باعتبار الرجلين في كل مكلف وان وقع فيها الارجل باعتبار المكلفين
والا ففي كل رجل ليس الا كعب واحد عندنا نعم على مذهب العامة وهو ان الكعبين هما
العظمان الناتيان عند مفصل الساق والقدم عن الجنبين اللذان يق لهما المنجمان و
الرهرهيان في كل رجل كعبان فالاولى هنا الافراد او ذكر التحديد بعد ذكر البشرة ايضا
قوله وهما قبتا القدمين على الاصح هذا هو المشهور والقول الاخر للعلامة وتفصيل
القول فيه بما لا مزيد عليه في شرح تلو الذي طاب ثراه قوله بتمامه في جانب العرض متعلق
بكل من الرجلين والاكتفاء فيهما بالمسمى عرضا هو المشهور بين الاصحاب وفي المحقق في المعتبر
ولا يجب استيعاب الرجلين بل يكفي المسح من رؤس الاصابع الى الكعبين ولو باصبع واحدة
وهو اجماع فقهاء اهل البيت ع وكذا قال مة في يه لكن يبعد ذلك ما سطر ويجاب
بكون تلك الصانع مضمون بعض علمائنا نجيب فهو ظاهره مناف لما سبقه الا ان يق
ان الاجماع الذي ادعاه انما هو على مجرد عدم وجوب الاستيعاب لا على كفاية اصبع واحدة

ولا

ولا يخفى ما في كلامهما من الاشعار بان اقل ما يتحقق به الواجب هو الاصبع ويمكن ان يحمل على
انه من قبيل التمثيل بالفرد الشايع وفي صحيحة البزنطي قال سألت ابا الحسن ع عن المسح
على القدمين كيف هو فوضع بكفه على الاصابع ثم مسحهما الى الكعبين فقلت له لو ان
رجلا قال باصبعين من اصابعه هكذا الى الكعبين قال لا الا بكفه كله وظاهره وجوب
المسح بكل الكف ولم ينقل القول به ويمكن حمله على الاستحباب وامر الاحتياط واضح قوله
ببقية البلل الكائن على اعضاء الوضوء ذكر جمع من الاصحاب انه يمسح ببقية بلل اليد فان
لم يكن في يديه بلل فليأخذ من اللحية والحاجب والاشفار وذكر الش في شرح يع وشاد انه لا
اختصاص لجواز الاخذ بهذه المواضع بل يجوز منها ومن غيرها من اعضاء الوضوء مطلق التخصيص
بها لكونها مظنة الرطوبة غالبا وكذا الاختصاص لذلك بصورة جفاف اليد بل مع بلة
اليد ايضا يجوز الاخذ من بلة غيرها والمسح بها لاشتراك الجميع في كونها من بلة الوضوء
واستدل ايضا في شرح شاد على الثاني برواية مالك بن اعين عن الص ع من نسي مسح راسه
ثم ذكر انه لم يمسح راسه فان كان في لحيته بلل فليأخذ منه وليمسح به فجوز ع الاخذ من اللحية
من غير تقييد بجفاف اليد وفي كلامه ره هنا ايضا اشارة الى ما ذكر من التعميمين وفيما
ذكره من التعميم الثاني اشكال فانه ره قد استند في وجوب كون المسح بالبقية بوصف عن
رسول الله ص وفيه ثم مسح ببقية ما بقي في يديه راسه ورجليه وعلل بطلان الوضوء مع
الاستيناف بعدم مماثلته للوضوء المحكوم عليه بانه لا يقبل الصلوة الا به ولا يخفى ان
الاخبار الواردة في الوضوء البياني وردت بالمسح ببلة اليد فكما يستدل بها على عدم جواز
الاستيناف يمكن ان يستدل بها على عدم جواز الاخذ من غيرها الا ما اخرجه الدليل
وهو الاخذ حال جفاف اليد فاشتراك الجميع في كونها من بلة الوضوء مما لا يجدي بعد دلالة
تلك الاخبار على وجوب كونه ببلة اليد وعدم دليل صالح على كفاية المسح ببلة الوضوء مط
وما ذكره من اطلاق رواية مالك لا يخفى ضعفه اذ الظ منها جفاف اليد لان النسيان
مظنة جفاف اليد غالبا كيف وظاهر السياق ليس مجرد التجويز بل الامر به فلا بد من الحمل على
صورة جفاف اليد واما ما اورده والدي طاب ثراه من معارضته بما رواه في فقيه مرسلا عن
الص ع ان نسيت مسح راسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك فان لم يكن بقي
في يدك من نداوة وضوئك شيء فخذ ما بقي منه في لحيتك وامسح به راسك ورجليك وان

لو يكن لحيته فخذ من حاجبيك واشفار عينيك وامسح به راسك ورجليك وان لم يبق
من بلة وضوئك شيء اعدت الوضوء فيمكن ان يقال ان قوله ع فان لم يكن بقي اه وان كان
يلوح منه اشتراط جواز الاخذ من اللحية بعدم بقاء شيء من البداوة في يده لكن قوله ع اولا
فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك يدل على كفاية المسح ببلة الوضوء مط
فالاشتراط المذكور كانه باعتبار عدم الحاجة الى اخذ ما بقي في اللحية مع عدم جفاف
اليد لا لعدم جوازه بدونه هذا وبما قررنا ظهر ان المرسلة المذكورة يمكن ان يجعل حجة
لما ذكر من الاكتفاء بالمسح ببلة الوضوء مط لكنها لارسالها لا يمكن الاستناد اليها
مع الاعتقاد بتمامية ما نقلنا عنه من التمسك بالوضوء البياني نعم لو لم يقل احد
بتمامية الدليل المذكور بناء على اطلاق الامر بالمسح في الاية الشريفة وان صحيحة عمر بالبقية
يجوز ان يكون باعتبار انه احد الافراد الواجب التخييري مع كونه اخف مؤنة فلا يدل على عدم
جواز غيره واستند في عدم جواز الاستيناف الى الاجماع او الشهرة العظيمة لتوجه منه
هذا التعميم هنا لانتفاء الاجماع او الشهرة هنا مع اطلاق الامر وح يصلح المرسلة
المذكورة ايض للتاييد فتامل ثم ان المعروف بين الاصحاب انه ان لم يبق نداوة يمكن
المسح بها فان كان ذلك لامر حدث في ذلك الوضوء اعاد الوضوء ولا يجوز استيناف ماء
جديد وان كان ذلك لفرط الحر وشبهه بحيث كلما توضأ جف فجوز جمع منهم استيناف الماء
الجديد دفعا للحرج وفيه تامل لاحتمال الانتقال الى التيمم ودفع الحرج به وذكر هو في نهاية
انه لو جف ماء الوضوء للحر او الهواء المفرطين استانف الوضوء ولو تعذر ابقى جزء من يده
اليسرى ثم اخذ كفا غسله به وعجل المسح على الراس والرجلين ولم يذكر استيناف الماء
الجديد عند عدم امكان ذلك المعنى وتبعه الشهيد ايض في الذكرى والاحوط مع عدم امكان
ذلك استيناف الماء الجديد وضم التيمم ايض ولو كان رجاء ان يكسر سورة الحر مثلا الى اخر
الوقت فالاحوط ان يؤخر الوضوء اليه لتمكنه المسح بنداوة الوضوء من مائه فلو ابتل بعض منها
بماء خارج وبقي تلك البلة فلا يجوز المسح بها قوله اي في المسحين اي مسح الراس والرجلين
لينط جريان الحكم في الراس ايضا ولولاه لامكن ارجاعه الى الرجلين ايض وامكن جعله
ايض متعلقا بكل من الحكمين اي مسماه وبقية البلل ليظهر من العبارة كفاية المسمى
في كل من الرجلين وان كان بدونه ايض يمكن جعله متعلقا بكل منهما كما اشار اليه سابقا

الا رجاع الى الرجلين ١٢

ويمكن ان يناقش بانه لو اسقط المص قوله بتمامه في الراس لكفى بجعل قوله فيهما على ما حملته
متعلقا بكل من الحكمين وان كان ما فعله اظهر في البيان لكن عند رعاية ذلك كان الاولى
التصريح بمرجع الضمير ليندفع ما ذكرنا من احتمال ارجاعه الى الرجلين فتامل قوله الدلالة
عليه بمن والى يعني ان من والى في الغسل دون المسح يدل على ان مذهبه وجوب الترتيب
في الغسل الظهور ههنا في ذلك اذ الابتداء دليل على خلافه وليس ذلك في عبارة المص فلا يرد
وجود الى في الاية الشريفة في الرجل مع اختياره عدم وجوب الترتيب في شيء من المسحين
وذلك لوجود ما يعارضه من الاخبار فيحمل الى فيها على انه لتحديد الممسوح لا المسح وجرى
عادة المصنفين بايراد كلام الماتن اعتمادا على الاخبار بخلاف ذلك في الايات والروايات
فافهم قوله وهو كذلك فيهما اي في المسحين على اصح القولين والقول الاخر الفرق بين الراس
والرجلين وهو ايضا يتشعب الى قولين كما نقله ومع ذلك لو قال على اصح الاقوال لكان
اظهر اذ الظ وجود القول بمنع النكس فيهما ايض وهو صريح المرتضى في الراس وظاهره في الرجلين
ويحتمل ان يكون المراد ان الحكم كما ذكر في الغسل والمسح منعا وجوازا ولا ريب ان الاولى ح
تبديل القولين بالاقوال لتشعبها الى اقوال عديدة جدا قوله وفي الراس رجح منع النكس اه ينبغي ان
ترجيحه فيهما منع النكس في الراس غير ظ فانه قال في الراس ولا يجوز استقبال الشعر فيه على
المشهور فمع نسبة الحكم الى المشهور لم يظهر ترجيحه له غير ظ وفي الرجلين ولا يجزي النكس على
الاولى فان حمل الاولوية على الاحوطية والافضلية فالامر كما نسبه اليه الش وان حملت
على انه اقوى واظهر فيدل على ترجيحه المنع فيها وربما كان فتواه في الكتابين مؤيد
للثاني كما ان ظاهره في هذا الكتاب مؤيد للاول فتامل قوله مرتبا تاكيد لما دل عليه
سابقا بلفظ ثم لظهوره في الترتيب قوله بحيث لا يجف السابق من الاعضاء لا خلاف بين
الاصحاب في اشتراط الموالاة في الوضوء وانما الخلاف في معناها فذهب جماعة منهم المص
الى انها مراعاة الجفاف ثم اختلفوا فظ اكثرهم اعتبار عدم جفاف السابق من الاعضاء على
العضو الذي هو فيه بتمامه فيكفي رطوبة البعض ونقل عن ابن الجنيد انه اعتبر عدم جفاف
شيء من الاعضاء السابقة فيجب رطوبة الكل وذهب المرتضى وابن ادريس الى اعتبار رطوبة العضو
على ما هو فيه بلا فصل فلا اعتبار بجفاف ما سبق عليه ولا رطوبته ولا يخفى ان عبارة الكتاب
مبدلة قوله مط منطبق على كل من المذاهب المذكورة ولما قوله مط فيمكن حمله على معنى جميعا في

تماماً فيصير بجافاً في القول المشهور ويحتمل حمله على التعميم في الثانية اي لا يجف شيئاً
من الاعضاء السابقة اصلاً حينئذ ينطبق على مذهب ابن الجنيد ولا يصح الحكم عليه بالاشهرية
ويمكن ان يحمل على التعميم في صورة العذر وعدمه اي يعتبر عدم جفاف السابق ويبطل الوضوء
معه سواء كان لعذر ام لا ح فالعبارة السابقة يحتمل كلا من المذاهب ويجب حملها على القول
المشهور بقرينة ما ذكره من الاشهرية وذهب جماعة الى ان الموالاة هي ان يتابع بين
الاعضاء ولا يفرق بينها ثم اختلفوا وظ كلام الشيخ في ط ان مجرد الاخلال بها بهذا المعنى
مبطل للوضوء وان لم يجف حال الاختيار ومع الاضطرار الداعي الجفاف وذهب المحقق و
الى ان الاخلال بالموالاة بهذا المعنى لا يبطل الوضوء وان كان حراماً مع الاختيار ما لم
يجف الاعضاء ثم مع رعاية الموالاة بالمعنى الثاني هل يبطل الوضوء ان حصل الجفاف ظاهر
كلام علي بن بابويه عدمه وانه انما يبطل مع الجفاف اذا لم يوال بهذا المعنى سواء كان لعذر
ام لا والظ موافقة ابنه ايض له حيث نقل كلام ابيه في الفقيه ولم ينكره وذهب المص ره في الذكرى
وس الى بطلان الوضوء مع الجفاف وان حصل الموالاة بمعنى المتابعة الا مع الافراط وشدة الحر
والظ انه مع رعاية المتابعة لا يتفق جفاف الجميع الا مع افراط الحر ونحوه ومعه لا امتناع فيه
والظ عدم وجوب المتابعة ولا اشتراطها لكن مع حصولها لا يضر الجفاف على اي وجه كان
واما بدونها فالمعتبر الجفاف على القول الاشهر فلا يبطل الوضوء الا بجفاف جميع الاعضاء
ومع جفاف جميعها يبطل سواء كان لعذر ام لا والتفصيل المذكور فيه في س وس لم ار الذي طاب ثراه
قوله والمعتبر في الجفاف الحسي لا التقديري فلو كان الهواء رطباً جداً بحيث لو اعتدل لجف البلل
لم يضر لوجود البلل احساساً وفي كلام جمع من الاصحاب انه مراعاة الجفاف انما هو بالقياس الى الهواء
المعتدل وظ ان تاخير الجفاف في الهواء الرطب جداً لا ينفع كما ان تعجيله في الهواء الحار جداً لا
يضر لكن المص ره في الذكرى حكم بان وجود البلل احساساً يكفي ولم يضر الجفاف على تقدير اعتدال
الهواء وحمل كلامهم على ان مرادهم من التقييد اخراج طرف الافراط في الحرارة وصرح ايضاً بانه لو اسبغ
الماء بحيث لو اعتدل لجف لم يضر وكان ما افاده متجه فيهما والله تعالى يعلم قوله ويستحب
السواك بالكسر والمسواك وهو ما تدلك به الاسنان من العيدان كذا في ير وغيرها وعلى هذا
فتفسير الش له بالدلك تفسير لما هو المراد بالسواك ههنا واما تعميمه لغير العود ايض مما ذكره فكانه
استفاده من الاخبار كما روي في يه عن السكوني عن الص ع ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال التسوك بالابهام

والمسبحة

والمسبحة عند الوضوء سواك وما روي في يه مرسلاً ادنى السواك ان تدلك باصبعك والاولى
عدم الاكتفاء بغير العود الا للضرورة وفي رواية علي بن جعفر عم عن اخيه ع في الرجل يستاك
بيده اذا قام الى الصلوة وهو يقدر على السواك قال اذا خاف الصبح فلا باس به قوله واصله
الغصن الاخضر لم اقف فيما رايناه على ما يدل على افضلية الخضرة لا في الروايات ولا في
كلام الاصحاب نعم ذكروا استحبابه بكونه بقضبان الاشجار وكان في الذكرى ليكون بقضبان
الاشجار على الافضل ويدل عليه ما رواه في يه ان الكعبة شكت الى الله تعالى ما تلقى من انفاس
الناس فاوحى الله تعالى اليها قري يا كعبة فاني مبدلك قوماً يتنظفون بقضبان الشجر فلما
بعث الله نبيه ص نزل عليه الروح الامين بالسواك والظ انه لا دلالة فيه على اعتبار الخضرة
واما افضلية الاراك فعللها في الذكرى بفعل السلف قوله ومحله قبل غسل الوضوء الواجب
والندب كالمضمضة اي قبل الغسلات الواجبة والمندوبة للوضوء والمضمضة مثال للغسل
المندوب وعلى هذا فالظ تقدمه على غسل اليدين ايض في الذكرى والظ انه نقل
على غسل اليدين لرواية المعلى بن خنيس عن الص ع الاستياك قبل ان توضأ ولو فعلوا
عند المضمضة جاز وكذا لو تداركه بعد الوضوء لقول الص ع في ناسيه قبل الوضوء يستاك ثم
يتمضمض ثلث انتهى ولا يخفى انه اذا كان قبل الوضوء اي افعاله الواجبة والمندوبة كما هو
الظ من الرواية وفهم المص فينبغي تقديمه على التسمية ايض لانها من افعاله وبما قررنا ظهر انه
لو حكم بتقدمه على سائر افعال الوضوء كما فهم من المتن لكان اولى وبعد ما حكم بتقدمه
على الغسلات فلو مثل الغسل المندوب بغسل اليدين لكان اولى لانه قبل المضمضة الا ان
يق ان التمثيل بالمضمضة لتاكده عندها كما يلوح مما نقلناه من الذكرى ايض ويحتمل القول
بتقديم غسل اليدين على سائر الافعال حتى السواك بناء على انه لرفع النجاسة الوهمية كما يفهم
من الرواية على ما سيجيء فالاولى البداءة به لئلا تسري النجاسة المذكورة فتدبر قوله وصورتها
بسم الله وبالله ظاهره افضلية ادخال خصوص وبالله عند التسمية اما فقط او خصوص ما
نحن فيه ولم نقف على ما يدل على شيء منهما فقد ورد ههنا روايتان يتضمن كل منهما وبالله
لكن مع شيء اخر احديهما صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا وضعت يدك في الماء
فقل بسم الله وبالله اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين واذا فرغت فقل
الحمد لله رب العالمين والثانية ما روي عن امير المؤمنين ع انه كان يقول بسم الله وبالله وخير

ظاهره عدم الوقوف على دليل افضلية الاراك وهذا غريب لانه قد روى مولانا الرضا ع في الرسالة الذهبية المشهورة ان اجود ما استكتب ليف الاراك وقد روى الطبرسي في مكارم الاخلاق ان النبي ص كان يستاك بالاراك امره بذلك جبرئيل ع ويمكن ان يكون غرضه ان لم يطلع عليه الشهيد ولعل عذر الشهيد عدم ثبوت كونه ازر الشارع المعصوم وضعف سنده في الكلام والقول بعدم التسامح في ادلة السنن بعيد لكن التعليل بفعل السلف لا يتم الا بالقول بالتسامح الا ان مذهب الشهيد من جهة صحة دليل الطهر انه في القول دون الفعل

الاسماء لله واكبر الاسماء لله وقاهر لمن في السماء وقاهر لمن في الارض الحمد لله الذي جعل
من الماء كل شيء حي واحيى قلبي بالايمان اللهم تب علي وطهرني واقض لي بالحسنى
وادني كلا الذي احبه وافتح لي بالخيرات من عندك يا سميع الدعاء فكانه ورده لما رواه يا خلا
في كل من العبارتين الواردتين هنا فجعله داخلا في صورة التسمية هنا وهو كما ترى فتدبر
قوله ولو اقتصر على بسم الله اجزء لاطلاق التسمية في روايات اخرى والظاهر انها تتحقق بمجرد
ذلك قوله ولو نسيها ابتداء تداركها اه ق في الذكرى ولو نسيها في الابتداء فالاقرب
التدارك في الاثناء اذ لا يسقط الميسور بالمعسور كما في الاكل ولو تعمد تركها فالاقرب
انه كذلك لما فيه من القرب الى المشروع انتهى ولا يخفى ضعف الوجوه التي ذكرها ثم ذكره الله حسن
على كل حال اما لو اريد ازيد من ذلك كما هو ظاهر كلامهم ففيه ما فيه فتامل قوله من الزندين
هنا مع عدم تحديد اليد في الروايات لما سيجيء للاقتصار على المتيقن كما اشار اليه في الذكرى
قوله على المشهور الظاهر ان المراد ان التقييد بما ذكر من الاحداث الثلثة هو المشهور وان وقع
بعض عباراتهم كعبارة المتن مطلقة واما التصريح بتعميم الحكم فلم اقف عليه في كلام احد
وليس المراد ما يوهمه العبارة ان الغسل مرتين على ما ذكره هو المشهور ليكون مقابل المشهور
ما ينقله من القولين اذ لا شهرة في الغسل مرتين في الثلثة بل المشهور كما نقله عن التفليسي ما
نقل من التفصيل الذي قطع به في الذكرى بل قال في المعتبر انه مذهب فقهائنا واكثر اهل العلم
فلا تغفل قوله وهو الاقوى اي ما نسبه الى التفليسي من التفصيل الى المشهور هو الاقوى اما في
البول والغايط فلصحيحة الحلبي في يب وحسنته بابرهيم بن هاشم في في قال سئلته عن الوضوء
كم يفرغ على يده اليمنى قبل ان يدخلها في الاناء قال واحدة من حدث البول واثنتان من
الغائط وثلث من الجنابة واما في النوم فلما رواه في في عن عبد الكريم بن عتبة قال سئلت
الشيخ عن الرجل يستيقظ من نومه ولم يبل ايدخل يده في الاناء قبل ان يغسلها قال لا
لانه لا يدري اين كانت يده فليغسلها فان ظاهرها كفاية مطلق الغسل فيحصل بالمرة
وهذه الرواية في يب ايضا في الموثق عن عبد الكريم هكذا قال سئلنا ابا عبد الله ع عن الرجل
يبول ولم يمس يده اليمنى شيء ايدخلها في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت
فانه استيقظ من نومه ولم يبل ايدخل يده في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري
حيث باتت يده فليغسلها ولا يخفى انها تدل على كفاية مطلق الغسل في البول ايضا ويدل

على حكم النوم ايضا ما رواه في يب عن حريز عن ابي جعفر ع قال يغسل الرجل يده من النوم مرة
ومن الغايط والبول مرتين ومن الجنابة ثلثا لكنها تدل على المرتين في البول ايضا ويمكن الجمع
بين الاخبار بحمل المرتين في البول على الاستحباب في الجملة والمرة على تاكد الاستحباب هذا
واما القولان الاخران فلم اقف لهما على ماخذ وكان المصنف قاس النجاسة الوهمية على العينية تارة
اكتفى فيها بالمرة مطلقا وتارة اعتبر المرتين مطلقا كما اختلف فتواه في العينية ولا يخفى ضعفه
فتامل قوله وليكن الغسل قبل ادخالهما الاناء هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما
ان يكون اشارة الى تخصيص الحكم بما اذا توضا من اناء يمكن الاغتراف منه فلو توضا من نهر او
مصنع او اناء لا يمكن الاغتراف منه لم يستحب كما ذكره جماعة من الاصحاب ووجه الاقتصار
على مورد الرواية الاولى والثانية على ما في في والاخيرة والرواية الثانية على ما في يب وكذا
الرواية الثالثة لا لاختصاص لها بما ذكر وكون علة الغسل توهم التنجيس لو سلم باعتبار الرواية
الثانية فلا دليل على انحصار العلة في تنجيس الماء بل يحتمل ان يكون هي توهم تنجيس الاعضاء
فيستحب الغسل لذلك وان كان من الكثير والجاري الا ان يفرض انه اذا توضا بهما غمس يده
فيهما لا الاغتراف الى الزند لئلا يبقى ذلك التوهم ولا يحتاج الى غسل اخر ثم بعد تسليم هذا
كله ينبغي التخصيص بالقليل الذي يمكن الاغتراف منه سواء كان في الاناء او غيره دون
الجاري والكثير وان كان في الاناء ولا وجه للتخصيص بما في الاناء وثانيهما ان لا يكون الغرض
التخصيص بما ذكر بل المراد انه اذا كان وضوءه مما يمكن الاغتراف منه فينبغي ان يكون غسل
اليدين قبل ادخالهما فيه ويكون ذكر الاناء على سبيل التمثيل وعلى هذا لا ايراد عليه
قوله ولا يعتبر كون الماء قليلا لو حمل سابقه على الاحتمال الاول الذي ذكرنا فالمراد هنا
انه مختص الحكم بما اذا توضا من الاناء الذي يمكن الاغتراف منه لانه مورد الخبرين كما
ذكرنا لكن لا يعتبر كون الماء الذي في الاناء قليلا فلو كان كثيرا ايضا استحب الغسل لاطلاق
النص خلافا للعلامة حيث اعتبره لان المتعارف في الاناء ان لا يسع الكر والظاهر حمل
الالفاظ على الافراد المتعارفة بالنسبة لها ولو حمل على الوجه الثاني فالمراد ان في استحباب
الغسل لا يعتبر كون الماء قليلا بل يستحب في الكثير ايضا لاطلاق النص خلافا للعلامة اما لانه
مورد الخبرين او بناء على جعل العلة هي توهم تنجيس الماء ولا يجري في الكثير قوله بعد
تمام الغسلة الاولى فلو صب على عضو غرفتين ثم غسله بهما او صب غرفة وغسل بعضه

ثم صب عز فة اخرى لتتميم غسله فليس ذلك من التثنية اما لو غسل نصفه مرة ثم
غسل النصف الاخر كذلك فلا يبعد ان يكون من التثنية فتامل قوله والموجود في النص
وهو ما رواه في التهذيب عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن ابي الحسن الرضا ع قال فرض الله
على النساء في الوضوء ان يبدان بباطن اذرعهن وفي الرجال بظاهر الذراع وروى في
التهذيب مرسلا عنه قوله من غير فرق فيها بين الغسلتين ظاهره استحباب بدء الرجل
بالظهر والمراة بالبطن في كل من الغسلتين وبه صرح في شرح الشرائع حيث قال ليس في
الرواية تفصيل الغسلتين بل هي شاملة للغسلتين وفيه تامل فان الرواية لا تدل
الا على رجحان مباشرة الظهر وبطنها بالباطن وعند الابتداء بهما كما في الغسلة الاولى
تحقق هنا المعنى فالحكم برجحان ذلك في الغسلة الثانية ايضا لا بد له من دليل اخر اذ لا
دلالة لهما على رجحان ذلك في كل غسلة نعم لا يبعد ان يقال باولوية الابتداء في كل
غسلة كذلك بمجرد احتمال العموم في الرواية والله تعالى يعلم قوله ومع ذلك لا يعتد بما
وقع من الافعال بعده بها فالشك في النية يرجع الى انه هل شرع في الوضوء ام لا وههنا
صدق الشك اي الشك المذكور وهو الشك فيه في اثنائه واما لو لم يحمل الشك فيه
الشك في النية بل على ظاهره مما اشار اليه الشارح من المعنيين فلا يتصور وقوعه في الاثنا
كما ذكرتم قوله والشك فيه بالمعنى المذكور فيه اشارة الى وجوب حمل هذا الكلام ايضا على
الشك في النية اذ لو حمل على الشك في انه هل توضا او شرع فيه مع قطع النظر عن عدم
امكانه مع فرض انه بعد الفراغ والعلم به كما هو ظاهر العبارة كما اشار اليه الشارح في الاثنا
لا يصح الحكم بعدم الالتفات اذ من شك انه هل توضا ام لا او شرع في الوضوء ام لا
فالاصل عدمه ويجب عليه ابتداء الوضوء فافهم قوله كما لو شك في غيرها من الافعال
فيه اشارة الى انه لا وجه لتخصيص الشك في النية بالذكر بل حكمه حكم الشك في سائر افعاله
من انه في اثنا الوضوء ياتي بها وبما بعدها وبعد الفراغ لا يلتفت اليه كما يذكره بعد ذلك
لكن النية لما كانت اول الافعال فالاتيان بها وبما بعدها في صورة الشك في الاثنا
هو استيناف الوضوء بخلاف سائر الافعال فتوهم فرق بينهما ولا فرق في الحقيقة
قوله ياتي به وبما بعده لئلا يفوت الترتيب وكان عليه ان يذكره اوان لا
يتعرض لما ذكره من حكم الجفاف ايضا اعتمادا على ما ذكره سابقا من وجوب الترتيب

والموالاة

٤٦

والموالاة فقط قوله بعد انتقاله عنه وفراغه منه ظاهره انه تفسير للانتقال عنه
بمجرد الفراغ منه فلا يعتبر فيه شيء اخر ويؤيده الحكم في الشك في النية بعدم الالتفات
بعده اذ الظاهر صدق البعدية بمجرد الفراغ لكن كلامه في شرح الذكرى يدل على اعتبار امر
زائد على الفراغ حيث قال في شرح لو شك في فعل او في النية وهو بحاله اتى به ولو انتقل
عن محله ولو تقديرا لم يلتفت وقال في الذكرى لو شك في الوضوء وهو على حاله فلا
المشكوك فيه مراعيا للترتيب والولاء لاصالة عدم فعله ولرواية زرارة عن ابي جعفر ع
اذا كنت قاعدا على وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعك ام لا فاعد عليهما وعلى جميع
ما شككت فيه فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت الى حالة اخرى في الصلوة
او غيرها وشككت في شيء مما سمى الله عليك في وضوئه فلا شيء عليك وهذه كما
تدل على اللطف تدل على عدم اعتبار الشك بعد الانصراف وذكر القيام والقعود بيان
الحال نعم لو طال القعود فالظاهر الحاقه بالقيام لمفهوم قوله وفرغت منه وصرت الى
حالة اخرى انتهى ويمكن الاحتجاج للاكتفاء بمجرد الفراغ ببعض الروايات كموثقة
محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو وروايته
بكير بن اعين قال قلت له الرجل يشك بعدما يتوضا قال هو حين يتوضا اذكر منه
حين يشك لكن بمعارضة رواية زرارة وان كانت صحيحة وهاتان الروايتان لا يصلحان
لمعارضتها من حيث السند لكنها لا تخلو عن اجمال لاحتمال ان يكون القيام والفراغ
والصيرورة الى حالة اخرى كل منها مفسرا للاخر ويكون المراد التعبير عن الفراغ بعبارات
مختلفة والله تعالى يعلم قوله والحكم اي اصل حكم الشك في الاثناء وبعده منصوص
متفق عليه وان كان في معنى البعد ما اشرنا اليه من الكلام وحكم في المدارك بان عدم
الالتفات الى الشك في شيء من افعال الوضوء بعد الانصراف من افعاله وان لم ينتقل
من محله اجماعي ويدل عليه روايات منها صحيحة زرارة وصحيحة احمد وبكير وحكم بان
صحيحة بكير اوضح دلالة فانها صريحة في عدم الالتفات الى الشك بعد اكمال الوضوء
وان لم يحصل الانتقال الى حالة اخرى ولعل ما نقلناه عن الشهيد في شرح الذكرى محمله
والله تعالى يعلم قوله والشاك في الطهارة فيه تنبيه على عدم اختصاص الحكم بالوضوء
بل يانه في مطلق الطهارة ثم الظاهر من كلامهم ان حكم الظن في المسئلتين حكم الشك نظرا

الطهارة مع تيقن الحدث محدث وبالعكس وقد اورد على هذا الكلام اشكال وهو ان
الشك باحد النقيضين ينافي اليقين بالنقيض الاخر فكيف يمكن اجتماع الشك في
الطهارة مع تيقن الحدث وبالعكس والجواب كما افاده والدي طاب ثراه في شرح الدروس ان المراد
بتيقن الحدث اليقين في الحال بوقوع حدث في زمان سابق كالغداة وبالشك في
الطهارة الشك في الحال ايضا بتجدد طهارة بعد ذلك الزمان وكذا في العكس ولا ريب
ان اجتماع اليقين والشك بهذا المعنى مما لا شك في امكانه لعدم تناقض متعلقيهما
لاختلاف الزمان وفي المعرة في الذكرى قولنا اليقين لا يرفعه الشك لا نعني به اجتماع
اليقين والشك في الزمان الواحد لامتناع ذلك ضرورة ان الشك في احد النقيضين
يرفع يقين الاخر بل المعنى به ان اليقين الذي كان في الزمان الاول لا يخرج عن حكمه بالشك
في الزمان الثاني لاصالة بقاء ما كان فيؤل الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد
فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبادات انتهى ولا يخفى ما فيه فان الشك باحد النقيضين
كما ينافي اليقين بالنقيض الاخر كذلك ينافي الظن به ايضا فكيف يمكن اجتماع الظن والشك
في زمان واحد ولعل مراده بالشك الوهم وغرضه ان اليقين في زمان والشك بعده وفي هذا
يندفع الاشكال لكن مع ذلك اشار الى وجه ترجيح حكم اليقين السابق على الشك اللاحق
وهو ان الاصل بقاء ما كان ففي الحال مقتضى اليقين السابق مظنون ومقتضى الشك
اللاحق موهوم فيرجح الظن على الوهم وفيه انه اذا وقع الشك بالنقيض الاخر في الزمان اللاحق
بمعنى احتمال وقوعه وعدم وقوعه على السوية فبعد ذلك لا يبقى لنا ظن في الحال ببقاء المتيقن
الاول الذي هو متعلق اليقين في الزمان الاول بل يصير بقاؤه وعدم بقائه مشكوكا متساوي
الطرفين فترجيح اليقين على الشك ليس باعتبار انه يستقر الامر بعدهما على الظن والوهم
بل باعتبار الاخبار كقوله ع في صحيحة زرارة لا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه
بيقين اخر ونظير ما ذكرنا كلام الظهير اذ اجرى الكلام في مسئلة اليقين باحدهما مع الظن
بالاخر فان حكمها عندهم حكم اليقين والشك كما اشرنا اليه هنا وقد صاحب الحواشي في دفع الاشكال
المذكور ان المراد بالحدث ههنا ما يترتب عليه الطهارة اعني نفس السبب لا الاثر الحاصل من ذلك
وتيقن حصوله بهذا المعنى لا ينافي الشك في وقوع الطهارة بعده وان اتحد وقتهما انتهى
وفيه تامل لانه اما ان يجعل وقت الحدث والطهارة واحدا لحصل وقت اليقين ووقت

الشك

الشك واحدا فلا يمكن اجتماع اليقين والشك البتة سواء جعل الحدث والطهارة عبارة
عن الفعلين او الاثرين وان لم يجعل وقتهما واحدا فهو الجواب على ما ذكرنا سواء جعلا عبارة
عن الفعلين او الاثرين فالاحتمال الغي الجواب على ان المراد بالحدث السبب لا الاثر مما لا
اثر له فتامل **قوله** لتكافؤ الاحتمالين ومع تكافؤهما لا يقين بالطهارة فلا يجوز له
الدخول في الصلوة ولا غيرها مما هو مشروط بالطهارة اذ مع الاشتراط لابد في الدخول
في المشروط من العلم بحصول الشرط ولذلك ترى من خالف في هذه المسئلة وحكم بالبناء
على الحالة السابقة او ضدها يثبت كونه متطهرا في كل صورة لم يحكم فيها بالحدث ولم
يجوز احد منهم الاكتفاء باحتمال الطهارة فالمراد بالحكم بكونه محدثا ان حكمه حكم المحدث
في عدم جواز دخوله في المشروط بالطهارة او توسع في اطلاق الحدث على تلك الحالة التي فيه
المانعة شرعا له من الدخول في الصلوة ونحوها فتامل **قوله** ان لم يستفد من الاتحاد و
التعاقب اه يعني ما ذكرنا من الحكم بكونه محدثا لتكافؤ الاحتمالين انما هو اذا لم يستفد من
القراين الخارجة كالاتحاد والتعاقب مع العلم بالحالة السابقة حكما اخر والا فيتبع ما يستفاد
لكنه يخرج عن مسئلة الشك الا بحسب الابتداء بانه واراد بالاتحاد استوائهما في العدد واتحادهما فيه
كحدث وطهارة او حدثين وطهارتين وبالتعاقب كون الطهارة عقيب الحدث رافعا
له لا تجديدا او الحدث عقيب الطهارة ناقضا لها لا حدثا بعد حدث اذ لا شك ان مع العلم بهما
مع العلم بالحالة السابقة يحصل اليقين بمثل الحالة السابقة من الطهارة او الحدث **قوله**
ولا فرق بين ان يعلم حاله اي في موضع النزاع وهو ما اذا لم يستفد من الاتحاد والتعاقب حكما
اخر واما معه فلا ريب في الفرق بين الصور الثلث وهو ظ **قوله** وان كان محدثا فقد علم
انتقاله عنه اه اورد عليه انه يمكن اجراء مثله في الصورة الاولى ايضا فيلزم ان يحكم فيها ايضا
بالطهارة وذلك بان يق ان الطهارة المفروضة واقعة للاحداث السابقة على الطهارة و
الحدث المفروضين قطعا بمعنى ان ارتفاعهما بعدها معلوم قطعا لانها اما تجديدية
او رافعة وعلى التقديرين لا يبقى تلك الاحداث بعدها وشك في انتقاضها بالحدث
لجواز تعاقب الاحداث فيلزم الحكم بالطهارة وكذا يمكن اجراء مثله في صورة عدم العلم
بالحالة السابقة ايضا فيلزم ان يحكم بالطهارة فيها ايضا بعين ما ذكرنا فتامل **قوله** اما
اللاحق المتيقن وقوعه فلا لان اللاحق وان كان وقوعه متيقنا لكن تاثيره غير متيقن

لا يخفى عدم دفع الجواب والا لجاز تحقق الحدث بين الطهارتين فتامل [illegible]

لا يخفى ان دفع الاشكال بهذا الوجه [illegible] [illegible] ... الى وقت ... لا ... [illegible] ... منه

لجواز ان يكون عقيب الحدث والحدث بدون يتيقن التاخر لا اوله ولا يحتاج الى
رافع يقينا لانا نقول الحدث المذكور ان كان فلا كلام وان لم يكن مؤثرا فذلك بان
يكون عقيب الحدث وح فالحدث السابق مؤثر وعلى التقديرين تحصل اثر الحدث عند
صدور الحدث الثانى متيقن فلا بد له من رافع يقينا وليس الا الطهارة المفروضة يجوز
توسطها بين الحدثين الا ان لا يعتبر واامثل هذا اليقين المتعلق بالامر المردد فيرد بل انما
اعتبروا تعلق اليقين بما هو متشخص كالحدث فى الصورة الاولى والطهارة فى الصورة الثانية
لكن التفرقة لا تخ عن اشكال فان صحت تم الدليل وتندفع جميع ما اورد عليه هذا وقد
اورد نظير هذا الاشكال على الشق الاول ايض فان الطهارة السابقة وان انتقضت بالحدث
المفروض الا ان الطهارة المفروضة مع الحدث متيقنة الوقوع فلا بد من العلم بناقضها
وهو غير معلوم لجواز تقدم الحدث عليها ولعل الش لم يتعرض لهذا الايراد لان المدعى فى
الشق الاول حق على مختاره ولا يهمه بيان فساد دليله واما لانه يمكن تتميم ما ذكره
فى الشق الاول بما ذكره الش من الدليل على مختاره بان يق ان الطهارة المفروضة وان
كانت متيقنة الوقوع لكن الحدث ايض متيقن الوقوع فيرجع الى تكافؤ الاحتمالين ومعه لا يصح
الحكم بالطهارة كما ذكرنا وظ انه لا يجرى مثل هنا فى الشق الثانى فتامل **قوله** ولو كان
المتيقن طهارة رافعة اى علم ان الواقع منه طهارة رافعة اى من شانها الرفع ولذا
اضاف اليه القول بان المجدد لا يرفع اى ان الطهارة الواقعة بقصد التجديد لا ترفع اذا
ظهر كونه محدثا قبلها بناء على اعتبار قصد الوجوب وعدم كفاية قصد القربة واما
اذا علم انها كانت رافعة للحدث بالفعل فلا حاجة الى ضم القول المذكور اذ يعلم منه وقوعها
بعد الحدث وانما لم يفرض العلم بكونها رافعة بالفعل لئلا يحتاج الى ضم القول المذكور
ليظ الفرق بينه وبين ما ذكره بعده بقوله او قطع بعدمه اى عدم كونه مجددا اذ لا فرق
بين القطع بكونها رافعة للحدث بالفعل وعدم كونها مجددة الا بالعبارة وهذا
بيانه لما اشار اليه ولا بقوله ان لم يستفد من الاتحاد والتعاقب حكما اخر فان فى الفرض
تعلم التعاقب ولا بد من ضم العلم بالاتحاد ايض ليلزم منهما مع العلم بكون الحالة السابقة
الطهارة كونه متطهرا وانما لم يشترط العلم بالاتحاد اعتمادا على ما ذكره سابقا او لانه
فرض المسئلة هنا فى العلم بطهارة واحدة وحدث واحد كما هو ظاهرها فلا حاجة الى فرض

لله

الاتحاد ايض فتامل **قوله** وقلنا بان المجدد لا يرفع هذا اذا كان الشك منا واما اذا كان
من غيرنا فيعتبر قوله ومذهبه لا قولنا فتفطن **قوله** وهنا يظ ضعف القول باستصحاب
الحالة السابقة متمسكا بان الطهارة والحدث المعلومين قد تعارضا وتساقطا فيرجع الى
الحالة السابقة اذا كانت معلومة ووجه ضعفه بل بطلانه انه قد تبين بما نقله
عن القائل بالقول الثانى حصول العلم بانتقاله عن الحالة السابقة قطعا فلا معنى للحكم
باستصحابها وهذا القول اختاره مة فى ده وعد والمخ لكن فرض العلم بالاتحاد والتعاقب
ومعه يتم ما ذكره لكن فى حكمه بالاستصحاب مسامحة والمراد انه يحكم عليه بمثل الحالة السابقة
واما ما اورد عليه من انه على ما فرضه لا يبقى الشك بل يؤول الى اليقين فامره سهل
اذ يكفى فى ايراده فى مسئلة الشك وقوع الشك ابتداء كما اشار اليه الش وان كان بعد التامل
يحصل اليقين كما يوردون فى مسئلة الشك فى عدد السعى فرض العلم الزوجية او الفردية
وهو على الصفا او المروة مع عدم بقاء الشك هناك ايض بعد التامل **قوله** بمقاديم بدنه
اذ الظ من الاستقبال والاستدبار الواقع فى الروايات هو ذلك وربما حمله بعضهم على
الاستقبال بالعورة ويتناول المنع بجريفها وليس بشئ وعبارة المقنعة فى الاقلية ايض توهم
ذلك حيث قال ويجب على المتخلى ستر العورة والانحراف عن القبلة بها وقد تصدى الش
لتوجيهها وتصحيحها فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع الى ش الش ية **قوله** مع التعدى المخرج
اى عنه واعلم انه ليس فى اخبارنا الواردة بجواز الاستنجاء بالاحجار ما يدل على التقييد
بعدم التعدى لكن مة فى ية ادعى ان مع التعدى عن المخرج لا بد من الماء اجماعا
وكذا المحقق فى المعتبر واستدل عليه ايض بما رواه الجمهور عن النبى ص انكم كنتم تبعرون بعرا
وانتم اليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء الاحجار ثلط البعير اذا القى بعره رقيقا كذا
فى ص وبقوله ع يكفى احدكم ثلثة احجار اذا لم يتجاوز محل العادة قال صاحب ك ينبغى ان
يراد بالتعدى وصول النجاسة الى محل لا يعتاد وصولها اليه ولا يصدق على ازالتها اسم
الاستنجاء وذكر جماعة من الاصحاب ان المراد به تجاوز النجاسة عن المخرج وان لم تتفاحش
وهو بعيد انتهى ولا يخفى انه لما كان مستند الحكم هو الاجماع فلا يبعد حمل التعدى على ما ذكره
صاحب ك اذ تحقق الاجماع فى غيره غير معلوم ويؤيده الرواية الثانية من الجمهور ايضا واما الرواية
الاولى فحملها على التعدى بهذا المعنى بعيد لكنه ليس فيها الامر بالماء اليوم بل بالجمع فلا بد من

حملها على الاستحباب وبعضهم على اي معنى حملت لا نجية بها في هذه المسئلة هذا واما
ما ذكره الش في تفسير التعدي فيمكن حمله على ما ذكره صاحبك بان يحمل التجاوز عن الحواشي على
التجاوز عنها بما لا يعتاد ويمكن ان يحمل على واسطة بين ما ذكره صاحبك وما نقله
عن الجماعة ان حمل كلامهم على التجاوز عن نفس المخرج في الجملة ولو الى الحواشي ويمكن حمل
كلامهم ايض على التجاوز عن حواشي المخرج فينطبق على الواسطة المذكورة فتامل قوله وانه
للنجاسة فلا يجزي ما لا يقلعها كالصيقل والزجاج والفحم قوله ابكارا لا حاجة الى ذكره
بعد قوله طاهرة لكن قوله طاهرة كانه اضافة من الش فليس في المتن الا اهماله اشتراط الطهارة
وعلى تقدير ان يكون طاهرة من المتن كما رسم عليه في بعض النسخ فلعل ذكر الابكار بعده
لوروده في النص بخصوصه واما الطاهرة فلم يرد بها نص ولكنهم ادعوا الاجماع على اعتبار
الطهارة قوله او بعد طهارتها اي اذا استعملها غير الاول لا وهو جرة اخرى واما لو حمل على
العموم فينافي ما ذكره من اعتبار العدد في ظ النص الا ان يحمل على مذهب من لم يعتبر
العدد ويكتفي بذي الجهات الثلث فتدبر قوله ولو لم يحصل بالمكملة للعدد على
هذا فبعد نقاء المحل بواحدة يكفي تكرار الثانية ان لم نقل باعتبار العدد والا فيجب الثالثة
ولو جعلها من مكملة للعدد لغير اوله في وقت اخر وقوله من غير اعتبار الطهر اي التطهير
الاولى طاهرة فافهم قوله ان لم ينق المحل بها ظاهره كما فعله في شرح الالفية انه بيان
للشرط المحذوف المستفاد من قوله فصاعدا حيث قال اي فما صعد عن الثلث صاعدا ان
لم يحصل النقاء بها فانتصابه بالمصدرية لفعل محذوف والفاء هي الداخلة على جواب
الشرط مثلها في قولهم فقط انتهى ويمكن ان يحمل قوله فثلثة احجار فصاعدا على الاطلاق
اي وان شئت فما صعد او فامسح صاعدا عنها او انه اذا بلغ الثلثة فصعد ان يمسح صاعدا
عنها اي يجوز ذلك ويكون قوله انه لم ينق المحل بها اشارة الى وجوب التصاعد على التقدير
المذكور وفي شرح وفيه لا صلوة لمن لم يقرء بام الكتاب فصاعدا اي فما زاد عليها
كقولهم اشتريته بدرهم فصاعدا وهو منصوب على الحال تقديره فزاد الثمن صاعدا
وظ انه لا حاجة الى تقدير شرط لكن كان تقدير الشرط في اكثر الموارد اظهر واولى ومنه
الحديث الذي نقله اي فان شاء فيصعد صاعدا ثم لا يخفى انه على اي تقدير حمل يصح
على الحالية كما نقله في شرح اظهر من المصدرية التي ذكرها الش هنا وذكر ابن الحاجب

في شرح المفصل ان صاعدا في قولهم اخذته بدرهم فصاعدا انما جعل حالا عن محذوف لانه لا
يستقيم عطفه على الفاعل لفظا ومعنى ولا على المفعول لمعنى اذ الصاعد هو الثمن وليس
المراد انك اخذت الثمن والمثمن ولا على درهم اذ ليس المعنى انه اخذ المثمن بدرهم وزايد انما
المعنى ان المثمن ذو اجزاء مأخوذ بعضه بدرهم وبعضه بما زاد عليه وفيه تامل لانه اذا كان
المعنى ما ذكره يصح جعل المعنى انه اخذ المثمن بدرهم وزايد فكيف نفاه اولا فالظ
ان عدم جعلهم عطفا على الدرهم بناء على ترجيح الحالية على العطف على المحل
في مثله ثم ما ذكره من المعنى تعسف اذ كثيرا ما يستعمل هذه العبارة فيما لا يكون الامر
على ما ذكره بل المراد مجرد احتمال الزيادة فكان التقدير فيه فذهب الثمن صاعدا
اي يحتمل كونه كذلك اي زايدا على الدرهم او التقدير فيه على وفق ما نقلنا عن شرح
الالفية فان لم يكن بدرهم فيذهب صاعدا اي يكون زايدا عليه ولا يحتمل المقصد
لكن المحققين منهم كنجم الائمة وغيره جعلوا المعنى في هذا التركيب ما نقلنا عن ابن الحاجب
فلعل الاصل فيه ما ذكره ثم توسع عن ذلك واستعمل فيما ذكرنا وكانهم انما حملوه
على ما ذكروه لا على كون الاخذ بدرهم وزايد وان لم يكن ذا اجزاء لرعاية ظ الفاء لانه
لا يعطف بعض الثمن على بعض بالفاء لانها ترد للتعقيب ولا تعقيب لبعض اجزاء الثمن على
بعض ولذا لا تقول اخذته بدرهم فنصف فلا بد من جعل الثمن ذا اجزاء على ما ذكروه
لكنه مع ذلك لا يتعين للحالية بل يمكن العطف على محل الدرهم ويكون الفاء اشارة
الى ما ذكروه من اخذه بالتدريج فكان الوجه في مصيرهم الى الحالية ما ذكرنا من ترجيحهم
الحالية على العطف على المحل فيه فتامل ثم يعتبر باستعمال الثلثة وعدم النقاء بها
لا يعتبر عددها لما حصل من النقاء كما صرح به في شرح الالفية قوله غير المحترمة كالمطعومات
وكذا العظم والروث للنهي عن الاستنجاء بهما معللا بانهما زاد اخوانكم من الجن والاستثناء
باعتبار حرمة الاستنجاء بهما وان افاد التطهير فيهما يصح فيه قلع النجاسة كما اختاره
في شرح شاد والالفية اذ لا منافاة بينهما وذهب جمع من الاصحاب الى انه لا يفيد التطهير
ومن المحترم ما يوجب استعماله عمدا فيه الكفر والارتداد كجميع ما كتب عليه شيء من اسماء
الله تع او الانبياء والائمة ع او شيء من القرآن والحديث ونحو وكذا التربة الحسينية
على مشرفها السلم فما كان من هذا القسم فظ ان استعماله لا يفيد التطهير كيف وهو

موجب للكفر والنجس الا اذا وقع جهلا باصله وصرح جماعة بافادته التطهير لخبث الشمس في شرح الارشاد والالفية واطلق بعضهم عدم طهر المتنجس بها وبعضهم اجراؤها في شرح الالفية حكم بعدم جودة شيء منهما ويمكن توجيه الاطلاق الثاني بان افادتها التطهير من هذه النجاسة لا ينافي تنجيسها بنجاسة الكفر فتامل **قوله** ويستحب التباعد هنا اذا كان في الصحراء واما في البنيان فالظاهر انه يكفي دخوله في بناء لا يرى فيه كما صرح به في الذكرى ويمكن حمل التباعد على التباعد عن النظر ويمكن جعل قول الشارح بحيث لا يرى ايضا اشارة اليه فافهم **قوله** مقدما للاحجار لما فيه من الاحتراز عن مباشرة اليد للنجاسة وللتصريح به في الرواية التي هي مستند الجمع وهي مرفوعة احمد بن محمد عن ابي عبد الله عليه السلام قال جرت السنة في الاستنجاء بثلثة احجار ابكار ويتبع بالماء **قوله** مبالغة في التنزيه اي تنزيه المحل اذ التنزيه مع المطهرين ابلغ من احدهما ويمكن ان يجعل المبالغة في التنزيه باعتبار عدم تنزيه اليد عن مباشرة النجاسة لكن هذا يحصل باستعمال الاحجار فقط ايضا كان ما ذكره مبنيا من ازالة العين والاثر يحصل بالماء وحده ايضا فهو في الحقيقة تعليل للابتداء بالحجر وعدم الاكتفاء بالماء كما ان الثاني تعليل للاتباع بالماء وعدم الاكتفاء بالحجر فيما يجزي فيه ذلك وهو غير المتعدي فلعل هنالك ان يجعل العلة مجموع الامرين لتسلم عن المناقشة والتمسك بمثل هذه التعليلات من غير تعرض للاخبار مع وجودها مما لا يخفى لكن الشارح كثيرا ما يفعل ذلك والله اعلم **قوله** ولازالة العين والاثر اشارة الى ما ذكروه من انه يكفي في الاستنجاء ازالة العين وان بقي الاثر ومع التعدي لا بد من الغسل المزيل للعين والاثر والمراد بالعين ظاهر واما الاثر فقد اختلف كلامهم في تفسيره ففي بعضهم المراد منه ما يتخلف على المحل بعد مسح النجاسة وتنشيفها وذكروا انه غير الطهور لانها من العين وهذا المعنى لا يصح له على تقدير تحققه لا دليل على الحكم بوجوب ازالته الا ان لا يصدق النقاء والذهاب العين الواردين في الروايات مثل نعالروح يشكل الحكم بالاكتفاء بزوال العين في الاستنجاء لوجوب النقاء والذهاب الا ان يقال ان النقاء والذهاب في العرف مختلف بالنسبة الى المسح والغسل ففي المسح يطلق النقاء والذهاب بما لا يطلق به في الغسل وبعضهم فسر الاثر باللون وتمسك في وجوب ازالته بانه عرض لا

جهة

يقوم بنفسه فلا بد له من محل جوهري يقوم به والانتقال عن الاعراض محال فوجوده دليل على وجود العين فيجب ازالته وفيه اولا النقض بالرائحة بجريان الدليل فيها مع انه لا يجب ازالتها عندهم الا ان يقال انها خرجت بدليل خارج من الاجماع والاخبار ولا يلزم منه خروج ما لا دليل فيه كاللون وثانيا ان امتناع انتقال الاعراض لا يدل على وجود العين مع وجود اللون لجواز ان لا يكون هذا اللون هو اللون القائم بالعين بل يكون لونا اخر مثله حدث بالمجاورة بل الظاهر ذلك لبعد ان يبقى في الحنا مثلا بعد غسله مرارا كثيرة والمبالغة في ازالة عينه ما احاط بجميع سطح اليد مثلا احاطة اللون وثالثا ان الظاهر من الانقاء والذهاب الواردين في الروايات هو الانقاء والذهاب عرفا وظاهر ان النقاء والذهاب عرفا قد يتحقق مع بقاء اللون فيكفي ذلك ولا يضر وجود الدليل على بقاء العين حينئذ اذ المعتبر زوال العين عرفا لا زواله كل ما قام الدليل على وجوده منها ورابعا انه لو وجب ازالة اللون لكونه دليلا على بقاء العين لوجب ازالة الرائحة في صورة التمسح ايضا الا ان يتمسك بما ذكرنا من الفرق عرفا في الازالة في المسح والغسل وقال المصنف في الذكرى في بحث الاستنجاء بالاحجار ولا عبرة بالاثر كالرائحة بخلاف الرطوبة وفسره بعضهم بان الرائحة من الاثر مع ان كلامه في شرح صريح في خلافه حيث ذكر انه يجب غسل المخرج بالماء مع التعدي حتى يزول العين والاثر وانه لو لم يعد اجزاء ثلثة مسحات بجسم طاهر مزيل للعين لا الاثر ثم قال ولا اعتبار بالريح فيهما فالظاهر ان مراده في الذكرى انه لا عبرة بالاثر كما لا عبرة بالرائحة وما ذكره الشارح ره في شرح الارشاد من تعليل هذا التوجيه لما عرفت من عدم اشتراط زوال الرائحة بما هو اقوى من الاحجار مما لا ينطبق على توجيهه وكان مراده ان بعد ما عرفت عدم اعتبار الرائحة في الماء الذي هو اقوى فلا حاجة الى ذكر عدم اعتبارها في الاحجار التي هي اضعف فيبعد حمل الكلام عليه ولا يخفى ان الامر فيه سهل سيما ان عدم اعتبار الرائحة في الماء انما ذكر في الذكرى بعد هذه العبارة على انه يمكن ان يقال في نفس العبارة باعتبار التنبيه اشارة الى الظهور في عدم اعتبار الرائحة فيها وذلك لما ذكر من عدم اعتبارها في الماء الذي هو اقوى ومع هذا فلا استبعاد في ذكره ولنعم لا يجب حمل الكلام على انه لا عبرة بالاثر في الاحجار كما لا عبرة بالرائحة فيها على ما حمله حتى يستبعد بما ذكره بل يمكن حمله على انه لا عبرة بالاثر في الاحجار كما لا عبرة بالرائحة اصلا اي لا فيها ولا في الماء

وح لا استبعاد ايض فتامل قوله ويمكن تاديه بدونه اى بما حصل به ازالة العين وان
لم يبلغ الثلثة لحصول الغرض وهو ماذكر من التنزيه وازالة العين والاثر ولا يخفى ان
ما يستفاد من عبارة المص اوفق بما نقلنا من الرواية حيث يستفاد منها الاتباع بالماء
بعد ثلثة احجار التى هى المطهر غالبا ثم اذا لم ينق الحل بها فحينئذ دلالة الرواية على
استحباب التنزه المطهر مع الاتباع بالماء مناقشة لكن فى هذه الصورة كانه لا مناقشة
للش مع المص ره وهل المستحب الاتباع بالماء مطلقا او بما يزول به الاثر بعد زوال العين
بالحجر او بما يحصل لازالة العين والاثر جميعا وان لم يضم معه الحجر والرواية لا تدل الا على
الاول وعلى ما ذكره الش من الغرض لا يبعد الثانى وظ عبارة المص هو الثالث فتامل
قوله وترك استقبال جرم النيرين خص الحكم بالاستقبال لاختصاص النصوص به وصرح
المفيد بعدم كراهة الاستدبار وقال الش فى ش شاد لا يكره استدبارهما مع احتماله
لمساواتهما فى الاحترام انتهى وفى قيه نقل خبر امرسلا فى المنع عن استقبال الهلال و
استدباره قوله الشمس والقمر بالفرج فلا كراهة مع تحريفه للفرج وان استقبلهما بوجهه
ومقاديم بدنه بخلاف ذلك فى القبلة على ما سبق ولا يبعد اختصاص الكراهة بما اذا
لم يكن حايل من سحاب او ستر ونحوه قوله لاطلاق الخبر هو مرفوعة عبد الحميد بن ابى
العلاء وغيره قال سئل الحسن بن على ع ما حد الغائط قال لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها
ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها والظ انه لا اطلاق فيها بل صريح مورده الغائط نعم
يمكن ان يق بشمول الحكم للبول ايض بناء على ان المسئول فيه ان يحمل الخبر على ان من باب
الاكتفاء الا ان يحمل الغائط على معناه اللغوى اى المكان المنخفض ويراد به ما يراد منه
للحدث وح ما ذكره الش من الاطلاق صحيح وكيفما كان تخصيص جماعة من الاصحاب منهم
الشيخ والمحقق ره الحكم بالبول نظرا الى اختصاص العلة وهى خوف الرد به مع عدم ذكر
العلة فى الرواية واستنباطها بمجرد المناسبة والاعتبار غريب جدا وكذا تخصيصهم الكراهة
بالاستقبال نظرا الى العلة مع ورود الاستدبار ايض فى الرواية والمص ره هنا وان اطلق
الحكم بالنسبة الى البول والغائط لكنه خص بالاستقبال كما فى النيرين واضاف الش الاستدبار
ردا عليه قوله وان قيد فى غيره هذا التقييد فى كلام جماعة من الاصحاب كما اشرنا اليه
وكذا فى كلام المص فى ن واما فى الذكرى وس فاطلق كما هنا واضاف الاستدبار ايض قوله
حذرا

حذرا من وصول الرائحة الخبيثة الى دماغه هذا خلاف ما شاهد من الناس فانهم يكشفون
الراس فى الروايح المنتنه ثم لو صح التعليل فينبغى ان يحمل على انه بيان لبعض علل الحكم
بعد العلم به من خارج والا فالحكم بالاستحباب الشرعى بمجرد هذا التعليل كما ترى على ان
الحذر المذكور لا يتوقف على خصوص التغطية بل يحصل بسد الفم والانف باللثام ونحوه وهو
اولى وقال المفيد ره فى ع وليغط راسه ان كان مكشوفا ليامن بذلك من عبث الشيطان و
من وصول الرائحة الخبيثة الى دماغه وهو سنة من سنن النبى ص وفيه اظهار الحياء من الله
تعالى لكثرة نعمه على العبد وقلة الشكر منه انتهى وفيه تصريح بكونه سنة من سنن النبى ص
وح لا تضر المناقشة فى بعض ما ذكر من العلل وما ذكره من الامن بذلك من عبث الشيطان
كانه مضمون حديث والا فلا دليل له وجعله استنباطا عقليا هنا وظ كلام الشيخ ره فى يب انه
حمل تغطية الراس على التقنع حيث قال بعد ما نقلنا من عبارة ع فاما ما ذكره من تغطية الراس
فاخبرنى الشيخ واورد الاسناد الى على بن اسباط عمن رواه عن ابى عبد الله ع انه كان يعمله
اذا دخل الكنيف يقنع راسه ويقول فى نفسه بسم الله وبالله الحديث وقد تبعه فى ذلك
الاستدلال جماعة من الاصحاب ايض وعلى هذا فلا يبعد ان يراد بالتقنع القاء ثوب كالقناع
على الراس والوجه على وجه يترتب عليه ما ذكروه من الحذر من وصول الرائحة ولا يكون
خلاف متعارف الناس ولعل ما ذكره ايض من اظهار الحياء فيه اتم منه فى مجرد التغطية
لكن الشهيد جعل التقنع غير التغطية حيث قال هنا وروى التقنع معها وقال فى ش شاد بعد
ما ذكر تغطية الراس عند التخلى اذا كان مكشوفا وروى التقنع فوق العمامة ايض وهو الظ من
كلام الصدوق ره ايض فى فقيه حيث ذكر اولا انه كان الص ع اذا دخل الخلا يقنع راسه
ويقول فى نفسه بسم الله آه ثم ذكر بعد فصل وينبغى للرجل اذا دخل الخلا ان يغطى راسه
اقرارا بانه غير مبرء نفسه من العيوب لكن لا يخفى ان ما ذكره من التعليل للتغطية لو جعله
علة للتقنع لكان اتم كما اشرنا اليه فى عبارة المفيد فههنا ربما يؤيد حمل التغطية فى كلامه
ايض على التقنع وتاكيد ما سبق كما احتمله بعضهم وربما حمل بعضهم التقنع على مطلق
التغطية وهو بعيد فتامل قوله ان كان بيتا والا فعله اه حمل الدخول على الدخول فى
بيت الخلاء كما هو الظ فاضاف ما ذكر ويمكن ان يحمل على الدخول فى موضع يجلس فيه للحدث
وح فلا حاجة الى ما ذكر كما قال فى ع فاذا انتهى الى المكان الذى يتخلى فيه قدم رجله اليسرى

قبل اليمنى لكن لا يخفى انه على هذا لا يفهم استحباب تقديم اليسرى في الدخول في البيت
كما انه على الاول لا يفهم استحباب تقديمها في اصل الموضع اذ التخلي في بيت الامر
فيه هين اذ لا نص فيه يجب اتباعه وانما علله الشيخ في التهذيب بما اشار اليه الش
من انه للفرق بينه وبين دخول المسجد فان المسجد لما ان كان من المواضع الشريفة
استحب ان يوضع فيها اولا ما بالعضو الشريف وهو الرجل اليمنى والخلا بضد ذلك فاختير
لها ادخال الرجل اليسرى واذا كانت العلة ما ذكر فيمكن اعتبارها في البيت وفي اصل
الموضع فتامل **قوله** وعند الفراغ يدل عليه ما في التهذيب من انه ص اذا تزحر قال اللهم
كما اطعمتنيه طيبا في عافية فاخرجه مني خبيثا في عافية فان الزحر هو استطلاق
البطن على ما في ص لكن في ق انه استطلاق البطن بشدة وعلى هذا فكانه اخص من
المدعى **قوله** وعند رؤية الماء هذا ما ذكره المصنف في النفلية حيث قال وعند رؤية الماء الحمد لله
الذي جعل الماء طهورا ولم يجعله نجسا وذكر في محل الوضوء ايضا الدعاء عند رؤية
الماء بما تقدم وجعل الش في شرحه اشارة الى هذا الدعاء ومستند هذا الدعاء على
ما وقفنا عليه ليس الا رواية عبد الرحمن بن كثير عن ابي عبد الله ع قال بينا امير المؤمنين ع
ذات يوم جالس مع ابن الحنفية اذ قال له يا محمد ائتني باناء من ماء اتوضأ للصلاة
فاتاه محمد بالماء فاكفاه بيده اليسرى على يده اليمنى ثم قال بسم الله والحمد لله الذي جعل الماء
طهورا ولم يجعله نجسا قال ثم استنجى فقال اللهم حصن فرجي واعفه واستر عورتي وحرمني
على النار قال ثم تمضمض الحديث قوله فاكفاه بيده اليسرى على يده اليمنى كذا في اكثر نسخ التهذيب
اي اماله بيده اليسرى لينصب الماء منه على يده اليمنى وفي الفقيه وبعض نسخ التهذيب بالعكس وكذا في
الكافي وفيه بدل فاكفاه فصبه وانت خبير بانه يمكن ان يكون المراد انه ع اكفأ الاناء باحدى
يديه وصب الماء على الاخرى ثم غسل به اليدين جميعا فكانه ع بال ولا ولم يذكره الراوي
ثم غسل يديه قبل ادخالهما الاناء وكان هذا هو الغسل المستحب قبل الوضوء ولعله لا يضره
تخلل الاستنجاء بينه وبين الوضوء ولذا استنجى ع بعده ثم شرع في افعال الوضوء ولم يعد
غسل اليد بعد ذلك لان الغرض من ذلك تنظيف اليد من النجاسة الوهمية لئلا تسري الى
الماء وقد حصل ذلك بالغسل بعد البول فلا حاجة الى غسل اخر اذ لا يحصل من الاستنجاء
توهم نجاسته ولو كان الغسل تعبدا ايضا فربما حصل التعبد بالغسل قبل الاستنجاء ولا

حاجة

حاجة الى غسل اخر بعده وربما كان غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء للاستنجاء
مستحبا وللوضوء مستحبا اخر ولم ينقل الراوي الثاني او تركه ع لعدم وجوبه وربما
كان مصلحة ايضا في تركه في ذلك الوقت ويمكن ان يكون الاكفاء لاخذ الماء للاستنجا
وترك ذكر الغسل المستحب للوضوء على ما ذكرنا من الوجهين واخذ بهذا الوجه دون ان يدخل
يده في الاناء ويأخذ وربما كان لعدم امكان ادخال اليد فيه لكن الظاهر تقديم اليمنى على اليسرى
كما في ق وفيه لا استحباب الاستنجاء باليسرى اذا عرفت هذا فمفاد هذه الرواية انما هو
استحباب هذا الدعاء عند اخذ الماء لغسل اليد على احد الوجهين وللاستنجاء لا عند رؤية
الماء كما ذكره المص وايضا لا دلالة فيه على استحبابه عند كل من الاستنجاء والوضوء
على ما ذكره والشيخ المفيد ره ذكر استحباب ما ذكره من ابتداء الوضوء حين ينظر الى الما
قبل ادخال يده فيه ولا يخفى ان حمد الله عند رؤية كل نعمة عليها حسن مطلقا فمع ذلك
وورود هذا الحمد منه ع في الجملة كان يصلح سندا للحكم باستحبابه في الحالين على
انه ربما كان مستندا اخر لم يصل الينا فتامل **قوله** وعند مسح بطنه اذا قام من
موضعه اه ظاهره ان هذا قبل الخروج ولم اقف له على مستند من الاخبار سوى ما
ذكره في التهذيب بقوله وكان ع اي امير المؤمنين ع بقرينة ان في سابقه نقل فعله ع
اذا اراد الحاجة اذا دخل الخلاء يقول الحمد لله الحافظ المؤدي فاذا خرج مسح بطنه
وقال الحمد لله الذي اخرج عني اذاه وابقى في قوته فيا لها من نعمة لا يقدر القادرون
قدرها ولا يخفى انه صريح في انه بعد الخروج ومحصل بدعاء الخروج ايضا وان
ورد في الخروج دعاء اخر ايضا كما سننقله لكن عبارة المفيد ره توافق ما هنا حيث
قال واذا فرغ من الاستنجاء فليقم وليمسح بيده اليمنى بطنه وليقل الحمد لله الذي اماط
عني الاذى وهناني طعامي وشرابي وعافاني من البلوى الحمد لله الذي رزقني
ما اغتذيت به وعرفني لذته وابقى في جسدي قوته واخرج عني اذاه يا لها نعمة يا لها
نعمة يا لها نعمة لا يقدر القادرون قدرها كذا فيما عندنا من نسخ المقنعة ولا يخفى ان
قول المفيد يكفي سندا لما ذكره الش لكن لم اقف على مستند ما ذكره المفيد من الاخبار نعم
ره في التهذيب ذكر عبارة المفيد الى قوله ولتقل ثم قال وذكر الدعائين اولهما قد تقدم الخبر فيه
والثاني اخبرني به الشيخ ما ورد السند الى عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله ع

عن ابائه عن علي عليه السلام انه كان اذا خرج من الخلاء قال الحمد لله الذي رزقني لذته وابقى قوته
في جسدي واخرج عني اذاه يا لها نعمة ثلثا والخبر الاول كانه اشارة الى ما رواه سابقا عن
معوية بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا دخلت المخرج فقل بسم الله اللهم
اني اعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان الرجيم واذا خرجت فقل بسم الله
والحمد لله الذي عافاني من الخبيث المخبث واماط عني الاذى الحديث اذ لم يسبق منه
خبر اخر يصلح ان يكون اشارة اليه اقرب من هنا الى المقصود ولا يخفى ما فيه فلا حاجة له
الى بيان فتامل **قوله** والاعتماد على الرجل اليسرى علله في الذكرى بالخبر عن النبي صلى الله عليه وآله
في تيري لانه عليه السلام علم اصحابه الاتكاء على اليسرى وكانه اشارة الى ما رواه الجمهور عن سراقة
بن مالك انه قال علمنا رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اتينا الخلاء ان نتوكأ على اليسرى وننصب اليمنى
اذ لم اقف في اخبارنا على ما يدل على ذلك **قوله** والاستبراء استحباب الاستبراء هو الظ
المشهور بين الاصحاب وظ الشيخ في الاستبصار وجوبه وقد اختلف كلام الاصحاب في
كيفيته اختلافا كثيرا وما ذكره هنا من نتره ثلثا الظاهر ان المراد به نتر القضيب والنتر
هو الجذب بجفوة اي شدة فهو قريب مما ذكره في الشرح من انه يمسح من المقعدة الى اصل
القضيب ثم الى راسه ثم عصر الحشفة ثلثا وهو موافق لما ذكره في المنتهى ورده ويليه
وما ذكره في الذكرى من انه ولكن بالتسع المشهورة لعله ايضا اشارة الى هنا وما
وجدنا من الروايات في هذا الباب بل ثم روايات احدها صحيحة حفص البختري عن ابي عبد الله
عليه السلام في الرجل يبول قال ينتره ثلثا ثم ان سال حتى يبلغ الساق فلا يبالي وثانيها حسنة
محمد بن مسلم بابرهيم بن هاشم قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل بال ولم يكن معه ماء قال يعصر
اصل ذكره الى ذكره ثلث عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شيء فليس من البول
لكنه من الحبائل كذا في التهذيب وفي في بدل الى ذكره الى طرفه وهو الظهر والثالثة رواية
عبد الملك بن عمرو عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يبول ثم يستنجي ثم يجد بعد ذلك بللا
قال اذا بال فخرط ما بين المقعدة والانثيين ثلث مرات وغمز ما بينهما ثم استنجى فان
سال حتى يبلغ السوق فلا يبالي والظ ان المراد بالنتر في الرواية الاولى هو نتره من اصل
القضيب الى طرفه ويمكن حمله على النتر من اصل المقعدة الى طرفه فعلى الثاني يكون قريبا
مما هنا والتفاوت بينهما في اعتبار النتر الدال على شدة الجذب في الرواية والاكتفاء بمطلق

المسح هنا ويمكن حمل المسح هنا على ما كان بشدة ليوافق الرواية وايضا قد اعتبر هنا
تقطيعه بان يمسح اولا من اصل المقعدة الى اصل القضيب ثلثا ثم من اصل القضيب الى راسه ثلثا
ولم يعتبر ذلك في الرواية بل ظاهرها اكتفاء بالنتر من اصل المقعدة الى طرف القضيب ثلثا بان يكون
كل منها منه اليه من غير تقطيع وايضا ان حمل راسه هنا على الحشفة اي الى الحشفة فيشتمل
ما هنا على تقطيع اخر بخلاف الرواية وان حمل على منتهى الذكر فما ذكره هنا من عصر الحشفة ثلثا
امر زايد على ما في الرواية اذ مسح الحشفة ثلثا في ضمن المسح الثاني ثم بعضها بخلاف ما في
الرواية اذ ليس فيها عصرها ثلثا ثانيا وعلى الاول فليس في الرواية المسح ثلثا الاول
اصلا بل النتر من اصل القضيب الى طرفه ثلثا وهنا اعتبر ذلك مع تقطيع في الثاني لم يعتبر
في الرواية او مع زيادة عصر الحشفة ايضا ثلثا على الاحتمال البين والامر في الفرق بين النتر
والمسح على ما ذكر في الاحتمال السابق وكلام المرتضى ره موافق لظاهر الرواية حيث قال و
يستحب عند البول نتر الذكر من اصله الى طرفه ثلث مرات واما الرواية الثانية فان حمل
العصر من اصل الذكر الى الذكر او الى الطرف فيها على العصر من المقعدة الى منتهى الذكر اولى
فيوافق ما هنا الا في اعتبار ما ذكر من التقطيع الا ان هنا دون الرواية ولعل مقدره حملها
على هذا المعنى حيث استدل بها على مختاره وان حمل على العصر من ابتداء القضيب كما هو الظاهر
الى اخره او الى الحشفة فليس فيها الثلث الاول المذكور هنا واما في الباقي فيتوافقان اذ
نتر الطرف هو عصر الحشفة المذكور هنا هذا ان حمل نتر الطرف ايضا على الثلث بقرينة سبقه
وان حمل على الاطلاق فبينهما الفرق من هذا الوجه ايضا واما في الرواية الثالثة فمجرد
الثلث الاول المذكور هنا واما غمز ما بينهما المذكور فيها [illegible] على غمز ما بين المقعدة
والانثيين ايضا بعيد خرطه كما هو ظاهره اما ثلثا او مطلقا [illegible] ذكره هنا ولم يذكر ما
ذكره هنا من الثلثين الاخرين فيها اصلا وان حمل على غمز ما بين طرفي الذكر اكتفاء بقرينة
المقام واستحبابا ما بذكره فيوافق ما هنا الا في اعتبار التقطيع الثاني وعدم [illegible] اعتبار
مسح الحشفة ثلثا هنا ثانيا بخلاف ذلك في الرواية على ما ذكرنا من الاحتمال الذي سابقا
فيما ذكره هنا هنا والظاهر ان الغرض من الاستبراء الاستظهار لاخراج بقية البول وعلى هذا
فيمكن الجمع بالقول بحصوله بكل مما ورد في الروايات لكن ينبغي في العمل حمل كل منها
على الاحتمال الذي هو ابلغ في ذلك من الاحتمالات التي ذكرناها والوجه الذي ذكره هنا

كانه جامع لما في الروايات سوى غمز ما بينهما المذكور في الروايات الثلاثة على الاحتمال
الاول الذي ذكرناه فيه وهو وان كان ظاهر اللفظ لكن اعتباره بدون اعتبار مسح
القضيب كما هو مقتضى هذا الاحتمال بعيد جدا عن الاعتبار ويمكن حمل النتر المذكور
هنا على نتر ما بين المقعدة واصل القضيب مثلثا بعد مسحه وح ينطبق الرواية الثالثة
على الاحتمال الاول المذكور فيها مع زيادة هي اعتبار عصر الحشفة مثلثا هنا بخلاف الرواية
وهي ماخوذة من نتر الطرف المذكور في الروايات الثلاثة لكن عدم اعتبار مسح اصل القضيب
ايضا بعيد عن الاعتبار والله تع يعلم بقي الكلام في وجه السؤال الوارد في الرواية
الثانية فانه لا يخلو عن خفاء فنقول لقد تعرض والدي طاب ثراه في ش س لتوجيهه فقال
كان مراد السائل انه اذا بال ولم يكن الماء كيف يصنع بقطعه لمسكة الوضوء ولم ينقض
بخروجه وليس مراده السؤال عن تطهير المحل فاجاب عم بانه يستبرئ فاذا خرج بعد
الاستبراء شيء من البول فليس من البول ولا ينقض الوضوء لا انه طاهر فان قلت اي
خصوصية لهذا السؤال بعدم الماء اذ مع وجود الماء ايضا يجري السؤال قلت كان السائل
علم ما بان مع وجود الماء اذا استبرئ وغسل المحل فلا باس بما يخرج بعده ولكن لا يعلم
الحال في حال العدم او يكون بناء على ما سبق ان الماء يقطع البول كما ذكره صر في المنتهى اذ
على هذا وجه الاختصاص ظ انتهى ويمكن ان يقال ان السائل لم يعرف حكم الاستبراء وكان
زعمه انه اذا وجد رطوبة بعد البول والغسل يجب غسلها فسأله عم عن حل ما يلزم
معه ما اي يقدر ان يحتاج الى الغسل كلما وجد رطوبة فكيف يصنع فاجابه عم بتعليم حكم
الاستبراء ليعلم ان ما وجد بعدها او بعد الغسل فهو طاهر ولا حاجة الى غسله ثانيا
قوله لانها موضوعة للادنى هذا في روايات العامة كما نقله صر في المنتقى قوله لانه من
الجفا والجفاء ممدودا خلاف البر كما في ير وص قوله حذرا من تخبيل الشيطان كذا
في الخبر وخبله الجن جننه وافسد عقله او عضوه كذا في ق قوله وطمحا به في الهواء
للنهي عنه فهي رواية مسمع عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع قال رسول الله ص
يكره للرجل او ينهى الرجل ان يطمح ببوله من السطح في الهواء وفي رواية السكوني عن ابي عبد الله
ع نهى النبي ص ان يطمح الرجل ببوله من الهواء من السطح او من الشيء المرتفع وذكر والدي
طاب ثراه في ش س ان التطميح بالبول يحتمل وجهين الاول الرمي الى فوق وهو مناسب لما ذكره

اهل اللغة

اهل اللغة في ص طمح بصره الى الشيء وطمح ببوله اذا رماه في الهواء ويناسبه ايضا
التعليل الذي ذكره ره في ير والمعنى الثاني في ش ره من خوف الرد عليه لكنه لا
يناسبه ما ورد من التطميح من السطح او من الشيء المرتفع لان هذا المعنى لا دخل فيه
لكونه من السطح او من الشيء المرتفع كما هو الظ والثاني الرمي به في الهواء من موضع
مرتفع وهذا وان لم يكن مناسبا لكلام اهل اللغة والتعليل المذكور لكنه
اظهر نظرا الى الروايات ثم على الوجه الثاني يمكن التنافي بينه وبين ما ورد من
استحباب ارتياد موضع مرتفع للبول وان رسول الله ص اذا اراد البول عمد الى
مكان مرتفع من الارض ويمكن دفعه بحمل المستحب على ارتفاع يسير يؤمن معه
النضح والترشش والمكروه على ما زاد عليه من الارتفاع الفاحش ثم على الاحتمال
الثاني هل البول في البلاليع العميقة من التطميح في الهواء وفي طاب ثراه لا يبعد القول
بعدمه لعدم الظن بدخوله عرفا في التطميح من الشيء المرتفع والله تع يعلم قوله
وفي الماء جاريا وراكدا اما الراكد فلصحيحة الفضيل عن ابي عبد الله ع قال لا
باس بان يبول الرجل في الماء الجاري وكره ان يبول الرجل في الماء الراكد وما
ذكره في ير انه قد ورد ان البول في الماء الراكد يورث النسيان واما الجاري
فلرواية مسمع عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع انه نهى ان يبول الرجل في
الماء الجاري الا من ضرورة وقال ان للماء اهلا وفي رواية مرسلة عن ابي عبد الله
فقلت يبول الرجل في الماء قال نعم ولكن يتخوف عليه من الشيطان وهي تشمل الراكد
والجاري وعلى هذا يحمل نفي الباس في الجاري كما في الرواية الاولى ودل على روايات اخر
على خفة الكراهة فيه او على عدم التخيلي فيه مط بخلاف الراكد والروايات مختصة بالبول
فلا يتعدى الى الغائط ولذا قدر الش الحدث بعد هذا اشارة الى تعميم الحكم فيه دون خصوص
ما سبق بالبول لكن بعض الاصحاب كالمص في الذكرى عمم الحكم في الغائط بطريق الاولى وفيه
ضعف نعم ربما يمكن التمسك فيه بالتعليل الوارد في خبر مسمع فتامل قوله وفي
الطرق المسلوكة في ص الطريق الاعظم ومن لحض ما ذكره الش لكن لم اقف في هذا
الباب على نص ورد بلفظ الشارع بل انما ورد بلفظ الطرق النافذة وهو صحيحة عاصم بن حميد
عن ابي عبد الله ع قال قال رجل لعلي بن الحسين ع اين يتوضأ الغرباء قال يتقي شطوط الانهار وفي

اي بل من التعبير منه ره

والطريق النافذ وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن قيل له واين مواضع اللعن قال ابواب
الدور فلعله لهذا فسر الش هيهنا بالطريق المسلوك ليوافق الرواية وفي بعض الاخبار على ما
في منية لعن الله المتغوط في ظل النزال والمانع الماء المنتاب والساد الطريق المسلوك ويمكن
ان يحمل الساد الطريق على ما يعم المتغوط فيه وربما كان تفسير الش مبنيا عليه هنا ثم ان
المراد بالطريق النافذ او المسلوك اما الطريق العام الذي يسلكه كل احد كما في الاساس
طريق نافذ عام يسلكه كل احد ومقابل المهجور والمتروك كما هو الظ من المسلوك فعلى الاول
التقييد بالنافذ كانه للاحتراز عن الطرق المختصة بواحد وجماعة لكونها ملكا لاربابها
فيحرم الحدث فيها بدون اذنهم وعلى الثاني كانه لعدم الكراهة في المتروكة باعتبار ان علة
الكراهة هي اذى المترددين فلا كراهة مع الترك والهجر فتامل قوله وهو طريق الماء للواردة
اي المواضع التي ياتي منها الواردون لاخذ الماء من شطوط الانهار ورؤس الابار وقد ذكر
الاتقاء من شطوط الانهار في الرواية السابقة وسيجي ايض في مرفوعة علي بن ابرهيم وفي
رواية السكوني نهى رسول الله ص ان يتغوط على شفير بئر ما يستعذب او نهر يستعذب
او تحت شجرة فيها ثمرتها وعلل الحكم في بعض وشاد بما فيه من اذى الواردين قوله و
هو ما امتد من جوانب الدار كذا في ص وفي ق وبكسر هو المتسع امام الدار وعلى الاول فلم اقف
على ما يدل على الكراهة في فناء الدار مط بل انما ورد الاجتناب عن افنية المساجد في
مرفوعة علي بن ابرهيم عن ابي الحسن موسى ع اذ فيها اجتنب افنية المساجد وشطوط الانهار
ومساقط الثمار ومنازل النزال وعلى الثاني فهو قريب من ابواب الدور التي فسر بها
مواضع اللعن في الرواية السابقة وتفسير الش بحريمها خارج المملوك منها كانه لاعتبار
ان المملوك منها يحرم الحدث فيه بدون اذن صاحبه فالكراهة انما هي في الخارج عنه فتدبر
قوله وهو مجمع الناس راه الظ تفسيره بالاخير كما ورد في الرواية المتقدمة او التعميم لكل ما
يوجب الحدث فيه اللعن عادة بحمل التفسير في الرواية المذكورة على التمثيل وتعليل الحكم
بالكراهة مط بما يوجبه من اللعن والذم واما التخصيص باحد الثلثة الاول فلا وجه له
على انه لا يحسن تفسيره بالثاني مع ما سنذكره من في النزال ولا بالثالث مع ما ذكره
من الشارع فانه ق في بحث فيه نهي عن الصلوة على قارعة الطريق هي وسطه وقيل اعلاه
والمراد به هيهنا نفس الطريق ووجهه انه الكلام الا على ما نقله عن القيل فافهم قوله

وتحت

وتحت الشجرة المثمرة يدل عليه الروايات المتقدمة وقوله وهي ما من شانها ان يكون مثمرة
ظاهره كفاية ان يكون من شانها الاثمار وان لم يثمر في الحال ولا في الماضي وفيه تامل
فان اطلاق المشتق على ما قام به المبدأ في المستقبل مجاز اتفاقا على ما تقرر في الاصول
ولا قرينة هيهنا على ارادته واما شموله لما اثمر في الماضي وان لم يثمر في الحال فهو مبني على
كون اطلاق المشتق على من قام به المبدأ في الماضي حقيقة وفيه خلاف بينهم وعلى تقدير تسليم
القول به يمكن ان يق هيهنا ان الظ حملها على المثمرة في الحال بقرينة ما تقدم من رواية
السكوني حيث قيد بشجرة فيها ثمرتها وكذا ما رواه في الفقيه مرسلا عن ابي جعفر ع انما
نهى رسول الله ص ان يضرب احد من المسلمين خلاه تحت شجرة او نخلة قد اثمرت لمكان
الملئكة الموكلين بها لان مفاده هذا الابدال على تخصيص الحكم بحال الاثمار اذ يجوز ان يكون
رعاية الملئكة الموكلين بها حال الاثمار صارت سببا للكراهة وذلك فيما بعد الاثمار ايضا
ما دام الثمر باقيا وايض يحتمل ان يكون الملئكة موكلة بالشجرة او النخلة التي قد اثمرت
لا بثمرها ومع تجويز ان يكون موكلة بها دائما فلا دلالة فيها على التخصيص لكن في الفقيه بعد
ذلك قال ولذلك يكون الشجرة والنخلة انسا اذا كان فيه حمله لان الملئكة تحضره و
فيه دلالة على ان حضور الملئكة يختص بوقت الحمل فيندفع المناقشة الاخيرة هنا ايض
لا يلزم حمل المطلق على المقيد لجواز ان يكون التقييد في رواية السكوني لاجل شدة الكراهة
في حال فيها ثمرتها فلا ينافي الكراهة مط على ما هو مقتضى صحيحة عاصم بن حميد المتقدمة
مع صحتها وضعف المقيد لكن لما لم يثبت القول بكونه حقيقة في الماضي والروايتان
مصلحتان قرينة في الجملة للتقييد والاصل العدم حتى يثبت فالاولى الاقتصار في الحكم
بالكراهة على القدر المتيقن هنا وفي ق ثمر الشجر واثمر صار فيه الثمر والثامر ما خرج ثمره
والمثمر ما بلغ ان يجنى انتهى وعلى ما ذكره فمقتضى رواية عاصم بن حميد تخصيص الكراهة بما
بلغ ان يجنى ثمرها ومقتضى مرسلة الفقيه الكراهة في كل ما خرج ثمرها واما مساقط الثمار
الواقعة في المرفوعة المتقدمة فظاهرها عموما كل ما يكون مسقطا لما عسى ان يسقط من الثمار
وان لم يتحقق السقوط عليه بالفعل لكن الظ انه لا بد من وجود الثمرة التي امكن سقوطها عليه
بالفعل وان لم يدرك لعدم اعتبار الادراك في مفهوم الثمرة واما انه هل يعتبر كونه مسقطا
في الحال او يكفي صدقه عليه في الماضي فمبني على القولين في المشتق فما قيل من كلام لا هو

الرواية ايضا على الغسل بحال الجود التمر فيهما ما بيننا مثلا قوله وهو موضع الظل
المعد لنزولهم يدل عليه ما في الخبر الذي نقلناه عن قتية لعن الله المتغوط في ظل النزال
ويمكن ان يحمل الخبر ايضا على منازلهم مطلقا كما احتمل في عبارة المص ويكون التعبير عنها بالظل
بناء على الغالب ويمكن توجيه كلام المص ايضا على تقدير الحمل على الاعم هنا الوجه ايضا
ويؤيد التعميم ما سبق في مرفوعة علي بن ابراهيم ومنازل النزال المدينة قوله يرجعون اليه
وينزلون بركات فيه اشارة الى ان المراد بالرجوع اليه ههنا هو النزول به والالتجاء اليه
الرجوع اليه بعد النزول به ابتداء كما هو ظاهر لفظ الرجوع ويمكن الحمل عليه ايضا والتنزيل على
الغالب فعلى هذا من فنى اذا رجع اشارة الى الاطلاق النفي على المعنى الثاني انما هو باعتبار
معنى الرجوع من غير ملاحظة الظل بخلاف الاول لانه باعتبار معنى الظل وان كان
الاطلاق النفي على الظل ايضا باعتبار ملاحظة معنى الرجوع كما سيشير اليه في بحث وقت
النوافل فتفطن قوله والحجر مستند على ما ذكره ره في المنتهى ما ورد في روايات العامة
ان النبي ص نهى ان يبال في الحجر وانه لا يؤمن ان يخرج حيوان فيلسعه فقد حكى ان سعد
بن عبادة بال في حجر بالشام فاستلقى ميتا فسمعت الجن تنوح عليه بالمدينة وتقول نحن
قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة ورميناه بسهمين فلم نخط فؤاده ولا يخفى ان الرواية
كما عرفت من حالها مخصوصة بالبول ولا تشمل الغائط كما هو مقتضى كلامهم والاستناد
بالوجه الثاني في الحكم الشرعي لا يخلو عن اشكال وحال ما نقل من الحكاية معروف فتامل
قوله والكلام الا بذكر الله تعالى اه الاولى تاخيره عن الاكل والشرب ليتصل بما يرتبط به
مما ذكره بعد ذلك من جواز حكاية الاذان اه واستدل على كراهة الكلام برواية صفوان
عن ابي الحسن الرضا ع انه قال نهى رسول الله ص ان يجيب الرجل آخر وهو على الغائط او يكلمه
حتى يفرغ وفيه انه انما يدل على كراهة الكلام مع الغير لا مطلقا وقال في الفقيه ولا
يجوز الكلام على الخلاء لنهي النبي ص عن ذلك وروي لمن تكلم على الخلاء لم يقض حاجته
واستدل ايضا في شرح ش بما سيجيء في استثناء اية الكرسي من رواية عمر بن يزيد لم يرخص
في الكنيف اه وهو انما يتم لو حمل على انه لم يرخص في الكلام مطلقا سوى ما ذكره واما لو حمل
على انه لم يرخص فيما سأله السائل من التسبيح وقراءة القرآن الا فيما ذكره فلا دلالة له
فيه على المنع من الكلام مطلقا فتامل قوله والخبر هو ما رواه في التهذيب انه دخل ابو جعفر الباقر ع

اي حاجته التي تكلم لها او المراد ان التكلم على الخلاء مطلقا مورث لعدم قضاء حاجته مطلقا منه ره

الخلاء

الخلاء فوجد لقمة في القذر فاخذها وغسلها ودفعها الى مملوك كان معه فقال تكون معك
لاكلها اذا خرجت فلما خرج ع قال للمملوك اين اللقمة فقال اكلتها يا ابن رسول الله ص فقال انها
ما استقرت في جوف احد الا وجبت له الجنة فاذهب فانت حر فاني اكره ان استخدم رجلا
من اهل الجنة وذلك لان تاخيره ع الاكل تلك اللقمة مع ما فيه من الثواب العظيم وتعليقه على
الخروج يدل على مرجوحية اكلها في تلك الحالة فنفي غيرها بطريق اولى واليه اشار المص في الذكرى
حيث قال لفحوى رواية اللقمة عن الباقر ع ويمكن المناقشة في دلالتها على كراهة الاكل والشرب مط
لاحتمال اختصاصها بالخبز لما فيه من الحرمة بل بمثل هذا الخبز الذي في اكله ما ذكر من الشرف فلا
يدل على الحكم في الشرب ولا في الاكل مطلقا فتدبر قوله وذكر الله لا بعملها اجمع معنى الحكم بكراهة
الكلام في الخلاء عام يشمل الاذان ولم يرد ما يدل على استثناءه الا ما ورد من استثناء
ذكر الله وانه حسن على كل حال وهو لا يشمله اجمع لخروج الحيعلات منه ولذلك لم يحكم
المص في الذكرى باستثنائه ونسبه الى القيل واستدل على استثناء الاذان بما رواه ابن
بابويه في كتاب علل الشرائع في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع انه قال يا ابن مسلم لا تدع ذكر
الله على كل حال ولو سمعت المنادي ينادي بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله عز وجل
وقل كما يقول ثم قال ومن هنا ظهر ان ما ذكره جدي في ش شاد حيث قال واستثنى المص ايضا حكاية
الاذان وهو حسن في فصل فيه ذكر دون الحيعلات لعدم النص عليه على الخصوص الا ان يبدل
بالحولقة كما ذكر في حكايته في الصلوة ليس بجيد ولا يخفى ان هذه الرواية رواها في التهذيب ايضا عن
محمد بن مسلم وسنده اليه صحيح لكن يمكن المناقشة في دلالتها فان قوله ع وقل كما يقول وان كان
مطلقا في المقصود لكن قوله ع اولا لا تدع ذكر الله عز وجل على كل حال كانه قرينة على تخصيصه
بما هو ذكر ويمكن ان يقال انه لا دلالة له فيه على تخصيصه بالذكر بل فيه اشعار بدخول تمام الاذان
في الذكر وجواز حكايته على الخلاء وروى ايضا في كتاب العلل عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله ع
ان سمعت الاذان وانت على الخلاء فقل مثل ما يقول المؤذن ولا تدع ذكر الله عز وجل في تلك
الحال لان ذكر الله حسن على كل حال ثم قال ع لما ناجى الله عز وجل موسى بن عمران ع قال موسى
يا رب ابعيد انت مني فاناديك ام قريب فاناجيك فاوحى الله عز وجل اليه يا موسى انا
جليس من ذكرني فقال موسى يا رب اني اكون في حال اجلك ان اذكرك فيها فقال يا موسى
اذكرني على كل حال وقد ذكر مضمون هذه الرواية بتمامها في التهذيب ايضا في باب ارتياد المكان للحدث

لكن لم ينسبه الى الرواية والكلام فى دلالتها ايض كالكلام فى الرواية السابقة وروى ايضا فى كتاب
العلل فى الصحيح عن زرارة قال قلت لابى جعفر عم ما اقول اذا سمعت الاذان قال اذكر الله مع
كل ذاكر والكلام فى دلالتها ايض كما فى الروايتين السابقتين وروى ايض عن سليمن بن مقبل
المدنى قال قلت لابى الحسن موسى بن جعفر عم لاى علة يستحب للانسان اذا سمع الاذان ان
يقول كما يقول المؤذن وان كان على البول والغائط قال ان ذلك يزيد فى الرزق ولا يخفى
ظهور دلالته على حكاية كل الاذان وعدم قرينة فيه على التخصيص بل هو قرينة على
عدم التخصيص فى الروايات السابقة ايض والله تع يعلم قوله وقراءة اية الكرسى بل
على صحيحة الفقيه عن عمر بن يزيد انه سأل اباعبدالله عم عن التسبيح فى المخرج وقراءة
القران فقال لم يرخص فى الكنيف اكثر من اية الكرسى وتحميد الله او اية الحمد لله رب العالمين
وهذه الرواية فى نسخ التهذيب من دون الحمد لله رب العالمين وح يمكن الحكم باستثناء
كل اية وعلى هذا تخصيص اية الكرسى اولا يمكن ان يكون باعتبار الاهتمام بقراءتها
وعلى كل حال لكن يشكل ذلك مع وجود الزيادة فى غيره واما ما رواه فى زيادات التهذيب فى الصحيح عن
عبدالله بن على الحلبى عن ابى عبدالله عم قال سألته اتقرء النفساء والحائض والجنب والرجل
يتغوط القران فقال يقرؤن ما شاؤا فيحمل على غير رواية عمر بن يزيد على نفى الحرج ويمكن
على رواية التهذيب حمل رواية عمر بن يزيد على الرخصة فى اية الكرسى وكل اية لا بقيد الوحدة بل
بان يكون المراد انه لم يرخص فى الكلام مط لا فيما سأله السائل غير اية الكرسى وحمد الله
والمراد به ما يشمل الذكر مط وكل اية يشمل جميع القران وح فلا حاجة الى التاويل فى رواية الحلبى
فتامل قوله وكذا مطلق حمد الله تأكيد لما ذكره سابقا بقوله الا بذكر الله تع وتفصيله
ويدل عليه الروايات السابقة وغيرها قوله وللضرورة لما فى الامتناع منها من الضرر والحرج
المنفيين قوله كالتكلم لحاجة اه وينبغى ان يقتصر بان لا يقتضى بغير الكلام من التصفيق
باليد ونحوه قوله ويستثنى ايض الصلوة على النبى ص نظرا الى عموم ما يدل على وجوبها عند
سماع ذكره ص مع دخولها فى مطلق الذكر ايض قوله وربما قيل باستحباب التسمية ايضا
اى كما يستحب الحمد له والتسميت بالسين والشين هو الدعاء للعاطس كان لم يرحمك الله
ونظر القائل الى دخوله فى مطلق الذكر وقد منع بعضهم ذلك وكلام الشارح ايض يشعر بتوقف
فيه فافهم قوله ودما فى معناه اى فى معنى الحكاية بتاويل المذكور وهو قراءة اية الكرسى

[illegible]

وسائر

وسائر ما ذكر بعدها فى الش واما ما للضرورة فربما كان بعضه مباحا وبعضه راجحا واجبا
او مندوبا وعليك باستخراج التفصيل فتامل قوله معناه الاعم اى ما لا يمتنع شرعا الشامل
لما عدا الحرام لا معناه الاخص اعنى المباح الذى هو متساوى الطرفين لانه مستحب بل بعضه
واجب كما اشرنا اليه فيما للضرورة كالصلوة ورد السلم فلا يجوز حمل الجواز ههنا على المعنى
الاخص بل يجب ان يحمل على المعنى الاعم ويكون تحققه فيما كان مستحبا فى ضمن الاستحباب
وفيما كان واجبا فى ضمن الوجوب وفيه تامل فان الغرض من الحكم بالجواز منها عدم كراهتها
واذا حمل على المعنى الاعم فلا يدل على ذلك فالظ ان يق انه تسامح فيه واطلقه على ما قابل
المرجوح وان لم يكن من معانيه لغة واصطلاحا فتامل قوله لانه عبادة لا تقع الا راجحة
وان وقعت مكروهة فمعنى الكراهة فيها هو قلة ثوابها كما صرح به جمع من المحققين وسيجى
وكلام الش ايض فى بحث القران فى الطواف وفيه تامل سيجى الشرح هناك انشاء الله تع وتفصيل
القول فى معنى الكراهة فى العبادات وتحقيقه فيما علقناه على شرح مختصر الاصول فليرجع اليه
قوله فكيف اذا انتفت الكراهة كما فى المذكورات اذ لا ريب انهم لا يقولون بكراهتها والعبادة
اذا لم يكن مكروهة فلا ريب فى رجحانها فلا احتمال الجواز فيها على تساوى الطرفين فيجب ان
يحمل على معناه الاعم على ما ذكره او على مقابل المرجوح توسعا على ما ذكرنا فتامل قوله
ومس الميت النجس هذا هو المش والاقوى وذهب السيد المرتضى ره الى استحباب غسل المس والاخبار
المتظافرة دالة على الوجوب ولا يشترط فيه الرطوبة بل يجب الغسل بالمس مع اليبوسة ايضا
لعموم الروايات وقد صرح به فى المنتهى وغيره وفى حكم مس الميت عندهم مس قطعة منها عظم
سواء ابينت من الميت قبل غسله او من الحى على ما سيجى تفصيله وكذا العظم المجرد على ما حكاه
المصنف ره فى الذكرى كما سيجى والمراد مس الميت النجس فى الجملة وان لم يكن الممسوس نجسا فيشمل ما
لو مس عظم المجرد اذا اتضح وظهر فى حال حيوته منه فان الظ عدم نجاسته لكونه مما
لا تحله الحيوة ووجوب الغسل بمسه كما سيجى تفصيل القول فيه انش قوله فخرج الشهيد والمعصوم
استثناء الشهيد من الحكم بوجوب الغسل بمسه مما ذكره جمع من الاصحاب منهم المص ره فى الغير
منه ومنه فى المنتهى وصاحب المعتبر لا بان كل الروايات ان الغسل بالمس انما يجب فى الصورة التى
يجب فيها تغسيل الميت اذا وقع قبل الغسل ولا غسل فى الشهيد واما استثناء المعصوم فلم ار فى كلام
غيره التصريح به ولا يجرى فيه الوجه المذكور مع ما فيه من الكلام كما سيشير اليه فى بيان حكم مس الميت

الكافر لكن تقييدهم وجوب غسل الميت بما اذا كان قبل تطهيره يشعر بعدم وجوب الغسل
فيه لعدم التطهير منه كما يدل عليه الرواية الاتية في النبي ص الا ان يحمل التطهير على الغسل
وفي رواية الحسين بن عبيد قال كتبت الى الصادق ع هل اغتسل امير المؤمنين ع حين غسل
رسول الله ص عند موته قال كان رسول الله ص طاهرا مطهرا ولكن فعل امير المؤمنين ع ذلك
وجرت به السنة ومثله مكاتبة القاسم الصيقل ايضا وظاهرهما وجوب غسل المس في المعصوم
ايضا والمسئلة قليلة الجدوى والله تعالى يعلم قوله ومن تم غسله الصحيح فيه اشارة الى انه لا بد
في سقوط غسل المس من كونه بعد تمام غسل الجميع ولا يكفي وقوعه بعد تمام غسل ما مسه
كما اختاره المص ره على ما سيجي واراد بالصحيح ما يعم الصحيح اختيارا واضطرارا كالفاقد الخليطين
او احدهما فيكفي اتمام الاغسال بدونهما فافهم قوله كمن تقدم لقتل وهذا فيمن وجب
عليه الرجم والقود فانه يؤمر بالاغتسال والتحنيط ثم يقام عليه الحد فلا يغسل بعد ذلك
ويعتبر في غسله ما يعتبر في غسل الميت قاله في الذكرى والظ الحاق كل من وجب عليه القتل بهم لمشاركتهم
في السبب قوله فقتل بالسبب الذي اغتسل له فلو مات حتف انفه او قتل بسبب اخر لا يكفي
غسله السابق ويجب تغسيله ثانيا ويجب الغسل بمسه كغيره ولو سقط حكم الاول امر اخر كما صرح
به المص في الذكرى قال ولو عفي عنه ثم اريد قتله بسبب اخر عاد الحكم والظ التجديد ايضا وصرح
بقبلية التحنيط قبل البرد كما اختاره المص في الذكرى مدعيا عدم القطع بالموت قبل البرد
وعلى هذا يمكن خروجه بالمس ايضا وقيل بنجاسته قبل البرد ايضا واختاره الش مع عدم وجوب
الغسل بمسه وعلى هذا فلا حاجة قيد التنجيس لاخراجه الا ان يحمل التنجيس على ما يعم الترتب
على النجاسة او يقال انه اجمل الكلام هنا اعتمادا على ما سيجي حيث يقطع هناك بعدم الغسل
قبل البرد مع نقله الخلاف في نجاسته وترجيحه القول بالنجاسة فتدبر قوله وقيل يجب غسل
ما مسها وان لم يكن برطوبة هذا هو القول المقابل للاصح ذهب اليه العلامة في اكثر كتبه واعلم
ان نجاسة الملاقي للميت برطوبة نجاسة عينية يتعدى منه الى الملاقي برطوبة وهكذا ولا يتعدى
الى ما يلاقيه بيبوسة كسائر النجاسات العينية واما الملاقي لها بيبوسة على القول بنجاسته
فلا ريب ايضا انه لا يتعدى منه الى غيره مما يلاقيه بيبوسة واما اذا لاقى غيره برطوبة فهل
نجاسته عينية تتعدى منه الى الغير او حكمية لا تتعدى وجهان قال في المنتهى الاقرب الثاني فلو مس
الطيبا قبل غسل يده لم يحكم بنجاسته على اشكال انتهى ومثله القول في الملاقي للمس في الانسان

فاما اذا

٧١

فانما اذا كان برطوبة فالمعروف بين الاصحاب انه يتنجس نجاسة عينية يتعدى منه الى غيره
مما يلاقيه برطوبة لا بيبوسة واما اذا كان بيبوسة فقيل انه لا ينجس بذلك وقيل انه
ينجس وعلى القول بنجاسته فلا شك انه لا يتعدى منه الى ما يلاقيه بيبوسة وفي التعدي
الى ما يلاقيه برطوبة وجهان اختار الش في شرح الارشاد وقومه في المنتهى الثاني فانه قال
الوجه ان النجاسة حكمية فلو لاقى ببدنه بعد ملاقاته للميت رطبا لم يؤثر في تنجيسه
لعدم دليل التنجيس وثبوت الاصل الدال على الطهارة ولا يخفى ان عبارته تدل على ان
ترجيحه لكونها حكمية هنا الظهر منه في غير الانسان وكانه لا وجه له وظ كلام ابن ادريس
ان ما يلاقي جسد الميت وان كان برطوبة لا يحكم بنجاسته وانما يجب غسله تعبدا وهو بعيد
هذا في النجاسة المخصوصة بالعضو الملاقي واما النجاسة السارية في كل البدن باعتبار ملاقاة
عضو منه للميت رطبا او يابسا فهي نجاسة حكمية موجبة للغسل وليست بنجاسة عينية
فلو لاقى غير العضو اللامس شيئا بيبوسة او رطوبة فلا ينجس بذلك هكذا حقق المقام قوله
ومن بحكمه كاطفال المسلمين والكفار ايضا اذا كانوا في يد المسلم على راي قوله غير الشهيد وامام
المعصوم فيجب غسله قوله كمن زنا من مقطوعها قال في الذكرى ولو قطع بعض الحشفة
كفى الباقي الا ان يذهب المعظم فيعتبر بقدرها قوله وابعاضها حتى البسملة ظاهره انه
حمل قراءة العزائم في المتن على قراءتها كلها فاضاف الابعاض ايضا اشارة الى اتحادهما في الحكم
ويمكن حمل المتن على ما يعم قراءتها كلا او بعضا فلا احتياج الى تتميم فلو قال الش بدل قوله
وابعاضها كلا او بعضا لكان اولى فافهم قوله اذا قصدها اي البسملة وبعضها لا مطلق
ابعاضها اذ لا يشترط القصد في مطلق الابعاض وانما اشترط في المشترك بين احدها وغيرها
كالبسملة وابعاضها قوله وهو كلماته وحروفه وقراءته فلا عبرة بالاعراب لانه ليس جزءا من القران
ولذا لم يكتب في المصاحف القديمة قوله الجزء من بدنه ولا اختصاص له بخصوصية بالحي الكف
على ما احتمله في نه لعدم اختصاص المس الذي هو مورد الحكم به لا لغة ولا عرفا واما التخصيص
بما تحله الحياة فقد علله في شرح الارشاد بان الحدث من توابع الحياة ومن ثم يسقط بالموت فلا
يتعلق بما لا يكون محلا لها وكذا لا يجب الغسل بمس الميت به وانه يخرج كما لا يجب بمسه من الميت وفي
التعليل ضعف لانه اذا صدق المس على المس بذلك الجزء فالظ دخوله تحت التحريم وعدم حلول
الحياة فيه لا اثر له لان الحدث ليس مما يتعلق بجزء جزء من البدن بل هو معنى قائم بالمجموع

نعم يترتب الحكم عليه وتوقف على حسن محاله فبعد مسيئة حكمه ومما يؤيد هذا وجوب
غسل الظفر في الوضوء والغسل وان لم يصدق المس عرفا بمس ذلك فهو يكفي وجها للتخصيص
ولا حاجة الى التمسك بما ذكره وكذا الحكم فيما ذكره من النوعين الاخرين فتامل قوله
او اسم الله تعالى مط وان لم يكن مقصودا بالكتابة لعدم الاشتراك فيه بخلاف اسماء
المعصومين وكذا انما يتم في الاسماء المختصة به تعالى واما سائر الاوصاف المشتركة كالكريم و
الرحيم ونحوهما فالظاهر ان حكمها حكم اسماء المعصومين من اعتبار القصد فيها ايضا والمراد
بالنبي الجنس فيشمل جميع الانبياء ع قوله في المشهور متعلق بما على النقدين اشارة
الى تردده باعتبار الاطلاق وما ورد من نفي الباس عن مس الجنب والحائض ما عليه اسم الله من الدراهم
البيض مع شيوع كتابة اسم الله واسم النبي عليها وخصوص رواية ابي الربيع عن ابي
عبد الله ع في الجنب يمس الدراهم وفيها اسم الله واسم رسوله قال لا باس به ربما فعلت
ذلك ولا يخفى انه وان امكن الجواب عنهما بحمل الاول على الدراهم البيض التي لم يكتب عليها
شيء من ذلك او على مس غير موضع الكتابة وكذا الاخير على الاخير لكنه لا يخلو عن بعد
سيما الاخير ولذا نقل عن ش شاذة تلك الرواية وقالا انما تدل على جواز مس الدراهم
المكتوب عليها ذلك خاصة فلا يتعدى الى غيرها وجاز اختصاصها بالحكم لعموم البلوى
ودفع الحرج ويمكن ان يكون متعلقا باسماء الانبياء والائمة ع مط لعدم ورود نص
فيها لكن الحكم مشهور بين الاصحاب قال المحقق في المعتبر قاله الشيخان ولا اعرف المستند
ولعل الوجه رفع اسمائهم ع من ملاقاة ما ليس بطاهر وليس حجة موجبة للتحريم والقول
بالكراهة انسب ويحتمل تعلقه باسم الله تعالى ايضا اذ ليس مستند فيه ايضا الا التعظيم
لشعائر الله تعالى وموثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع قال لا يمس الجنب درهما ولا
دينارا عليه اسم الله تعالى ولا يخفى انه يمكن المناقشة في كل من الدليلين سيما مع اشتهارها
البرية من المعارض فتامل قوله فان اكل قبل ذلك خيف عليه البرص لم اطلع في الروايات
على ما يدل عليه سوى رواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال لا يذوق الجنب شيئا
حتى يغسل يديه ويتمضمض فانه يخاف منه الوضح فان كان نظره الى هذه الرواية
فكان عليه اضافة الشرب ايضا في الشرط لشمول قوله ع ولا يذوق للشرب ايضا الا ان يق
انه اكتفى بالاكل عنه بقرينة ذكره في المتن وايضا كان عليه اضافة غسل اليدين في الغاية

ذكر

[illegible]

لذكره في الرواية وترك الاستنشاق لعدمه الا ان يق ان ذكره تبعا للمشهور وبناء على
احتمال ان يكون المراد بالمضمضة هي مع الاستنشاق كما هو الشائع بناء على انه كثيرا
ما يكتفى في ذكر امرين متعارفين اقترانهما باحدهما فقط واما الحكم بتبديل الوضوء عنهما
فلعله لم يستند فيه الى هذه الرواية بل الى رواية اخرى مثل صحيحة عبد الرحمن بن ابي
عبد الله عن ابي عبد الله ع وفيها قلت ايأكل الجنب قبل ان يتوضأ قال انا لنكسل ولكن
ليغسل يده والوضوء افضل اذ لو بني الحكم المذكور من الوضوء لما كان ينبغي صرحا الا
به مع الحكم بكونه افضل من غير تعليم ما يوجب رفع الخوف المذكور ايضا وبين ما رواه
في فقيه ايضا عن ابي جعفر ع عن ابيه ع انه قال اذا كان الرجل جنبا لم يأكل ولم يشرب حتى
يتوضأ ويمكن ان يكون نظره الى ما ذكره في فقيه ان الرجل اذا اراد ان يأكل او يشرب قبل
الغسل لم يجز له الا ان يغسل يديه ويتمضمض ويستنشق فانه ان اكل او شرب قبل ان يفعل
ذلك خيف عليه البرص فان ظاهره انه مضمون خبر وصل اليه لكن ح ايضا يتوجه عليه ان
ما ذكره كله سوى حديث ترك الاستنشاق لذكره في عبارة فقيه ايضا فتامل قوله وروي
انه يورث الفقر كانه اشارة الى ما ذكره في فقيه انه روي ان الاكل على الجنابة يورث الفقر
وروى ايضا في باب ذكر جمل من مناهي النبي ص عن امير المؤمنين ع قال نهى رسول الله ص
عن الاكل على الجنابة وقال انه يورث الفقر ولا يخفى انه ليس في الخبر بيان ما يمنع
الايراث المذكور وكلام الشيخ بظاهره لا يخلو عن شيء فافهم قوله ويتعدد بتعدد الاكل
والشرب يحتمل الاكتفاء بالمرة الواحدة مط واذا لم يتخلل فصل كثير عرفا فلا يبعد تعدده
عرفا وعدم انصرافهما ما لم يبلغ الفصل الى ذلك الحد من الكثرة ويحتمل في الوضوء الاكتفاء
بالمرة الواحدة ما لم يتخلل الحدث ايضا في الوضوء مع ما ذكره من عدم التعدد عرفا ولو راعى مع
ذلك عدم وقوع تراخ كثير بين الاكل والشرب وعدم الكراهة بحيث لا يبقى بينهما ارتباط
عادة لكان احوط فافهم قوله وغاية هنا ايقاع النوم على الوجه الكامل كان مراده انه
يجوز الوضوء لهذه الغاية من دون قصد غاية اخرى فيصح انه يتوضأ لايقاع النوم
على الوجه الكامل لعدم توقف جوازه عليه فالموقوف عليه ليس الا فضله وكماله وكانه اشار
الى رد ما ذكره المصنف في الذكرى وهو انه لا يلزم من استحباب النوم على الطهارة صحة الطهارة
للنوم اذ يجوز ان يكون المراد انه يستحب ويوجه بعد الطهارة اي طهارة من الطهارات

الواقعة فى الشرع مما علم كونها رافعة للحدث او مبيحة لما هو مشروط برفعه ظنين رفع الحدث
او استباحة مشروطة به لا ماهو منافٍ له وهو النوم ثم ق والتحقيق ان جعل النوم غاية
مجازا اذ الغاية هى الطهارة فى ان قبل النوم يجب بعد النوم عليها فيكون من باب الكون على
الطهارة وهى غاية صحيحة وقطع فى كره بانه سوى استباحة ما يشترط فيه الطهارة فلا يصح
الوضوء عنه بنية غيره لانه مباح من دونه قلنا الاباحة لا كلام فيها وانما الخلاف
فى وقوع ذلك النوم على الوجه الاكمل وذلك غير حاصل من دون الطهارة ولانهم جعلوا
العلة فى فضيلة تلك الاعمال الطهارة فكيف لا يحصل فلان يجب على ما ابق ورجحه.
الروايات الكثيرة الواردة فى باب الوضوء للنوم منها كقول الصادق عليه السلام من تطهر ثم
اوى الى فراشه بات وفراشه كمسجده على ما فى تنبيه وقوله عليه السلام من توضأ ثم اوى الى
فراشه بات وفراشه كمسجده على ما فى عدة الاعمال او فى خصوص نوم الجنب كصحيحة الحلبى انه
سئل ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينبغى له ان ينام وهو جنب فقال يكره ذلك حتى يتوضأ وبعد
سماعة قال سألته عن الجنب يجنب ثم يريد النوم قال ان احب ان يتوضأ فليفعل الحديث
جواز الوضوء بقصد انه للنوم بل ربما يقال بوجوب هذا القصد فى النية كما استدل بقوله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا على وجوب نية الاستباحة فى وضوء الصلوة بناء على ان
المفهوم منه عرفا ان الوضوء لاجل الصلوة كما فى قولهم اذا لقيت الامير فخذ اهبتك واذا
لقيت العدو فخذ سلاحك ان اخذ الاهبة والسلاح لاجل لقاء الامير والعدو ومعنى لا
لكون الوضوء للصلوة الا انه لا استباحة هنا وهذا وان كان محل تامل لا ان يكون هذا
المعنى مفهوما من الاية والروايات بحسب العرف ثم الا ان كون الوضوء لاجل الصلوة او
نيتها لا يستلزم ان يقصد فى الوضوء انه لاجلها او لاجله الا ترى انه فى المثالين المذكورين
لا يلزم فى امتثالهما ان يقصد حين اخذ الاهبة والسلاح انه لاجل الامير والعدو لكن
لا ريب فى انه يفهم منه جواز فعل الطهارة والوضوء بهذا القصد من دون قصد غاية
اخرى كما فى المثالين المذكورين وليس غرضنا الا ذلك فتامل قوله اما الان غاية
الحدث فبان غاية الحدث لا يوجب ان لا يكون مبيحا اذ ليس معنى كون غاية الوضوء ان
غايته معنى يجامع النوم حتى يتحقق انه ليس رفع الحدث بل شى اخر اذ رفع الحدث لا يجامع
النوم بل معناه كما اشار اليه المحقق فى المعتبر ان غايته وقوع النوم على الوجه الاكمل اى وقوعه

بعد

بعد الطهارة وعلى هذا فلا مانع من كونه رافعا للحدث مبيحا لما هو مشروط به فغير ولو قيل
انه وان جاز ان يكون رافعا للحدث لكن لا دليل على ذلك اذ يجوز ان يكون الحاصل
به معنى غير رفع الحدث يتوقف عليه فضل النوم وكماله حج فلا يكون مبيحا لما هو مشروط
برفع الحدث فقيل ان هذا انما يتوجه اذا لم يعتبر فى الطهارة رفع الحدث واما
اذا اعتبر ذلك كما هو المشهور فلا لانه اذا دلت الرواية على ما نقلنا عن تنبيه على جواز
الطهارة للنوم فاذا توضأ للنوم فهو طهارة على مقتضى الرواية فيكون رافعا للحدث
مبيحا لما هو مشروط به بعينه على ان هذا الاحتمال يجرى فى الغايات الاخرى ايضا غير الحدث
كدخول المسجد اذ يجوز ان يكون الغاية فيه ايضا معنى اخر غير رفع الحدث يتوقف عليه
فضل دخول المسجد مع انهم لم يذكروا هذا الاحتمال فيها وجزموا بكون الوضوء لها
رافعا مبيحا فكانهم يدعون ان الامر بالوضوء او الطهارة لما يتوقف صحته وجوازه عليها
وكذا لما يتوقف فضيلته وكماله عليها انما هو لاجل ان يرفع الحدث لمكن وقوع الغايات
صحيحا او كاملا الا فيما لا يمكن ارتفاع ذلك المعنى فيه كنوم الجنب وجماع المحتلم على
هذا فينبغى ان يحكم بذلك فيما كان غاية الحدث ايضا كالنوم فى غير الجنب فالظاهر على تقدير
ان يق انه لو لم يشترط قصد الاستباحة فى النية فالوضوء لجميع الغايات التى ذكروها
رافع مبيح سوى ما يجامع الحدث كوضوء الحائض ونوم الجنب وجماع المحتلم وان كان غاية
الحدث كالوضوء للنوم فى غير الجنب وان اشترط الاستباحة فان اكتفينا فيها بقصد
ما يتوقف جوازه او فضله على الطهارة فالحكم ايضا كما فى السابق وان اشترط قصد استباحة
ما يتوقف اباحته على الطهارة فح يجب ان يحكم بعدم اباحة كل طهارة لا يكون كذلك سواء
كان غاية الحدث ام غيره فتامل قوله والخضاب بالحناء اه مستند الحكم لا تنهض
حجة الا على الكراهة لضعفها مع معارضتها لاخبار اخرى مع صحة بعضها وعلل
شيخنا المفيد ره كراهة الخضاب بمنعه من وصول الماء الى ظاهر الجوارح التى عليها الخضاب
ولما كان هذا بظاهره يقتضى الحرمة لا الكراهة وجهه المحقق فى المعتبر بان اللون
عرض لا ينتقل فيلزم حصول اجزاء من الخضاب فى محل اللون ليكون وجود اللون
لوجودها لكنها خفيفة لا تمنع الماء منعا تاما فكرهت لذلك ولا يخفى ضعف التمسك
بمثل هذه الوجوه فى الاحكام الشرعية الا ان يجعل ذلك مرجحا بعد ورود الروايات

نعم لو كان ... [illegible]

لكن من الروايات ما ظاهره ينافي ذلك وهو رواية ابي سعيد قال قلت لابي ابرهيم ع
ايختضب الرجل وهو جنب قال لا قلت فيجنب وهو مختضب قال لا ثم سكت قليلا ثم
قال يا ابا سعيد الا ادلك على شيء تفعله قلت بلى قال اذا اختضبت بالحناء
واخذ الحنا ماخذه وبلغ فح فجامع فانه لو كان الوجه ما ذكره لم يتفاوت الحال
بين ان ياخذ الحنا ماخذه ام لم يبلغ وايضا قد حكم المفيد بعدم كراهة ان يجنب بعد
الخضاب وما ذكره من الوجه جار فيه ايضا مع ورود الروايات ايضا في كل منهما قد
يمكن ان يق انه بعد ما اخذ الحنا ماخذه لعله يصير الاجزاء الحقيقية الملتصقة
بالبدن التي لا تزول بالغسل في حكم البشرة فيكفي وصول الماء اليها فلا يضر توهم عدم
وصوله الى البشرة بخلاف ما اذا اجنب قبل ذلك فان عليه ح ايصال الماء الى البشرة
والحنا بعد ربما يمنع من ذلك فكره لذلك واما حكمه بعدم كراهة ان يجنب بعد
الخضاب فلعله ايضا محمول على هذا اي بعد ان يبلغ الخضاب ماخذه ح فلا ايراد
عليه ثم قوله في جميع اوقات جنابته يعني ان المكروه قراءة ما زاد على السبع
في جميع اوقات جنابة واحدة وان كان متفرقا فلا يختص الكراهة بما اذا كان متواليا
فلا يكره الزائد مع التفرق ولا يبعد عندي هذا الاحتمال للاصل وعموم اطلاق
الاذن في القراءة في روايات كثيرة بل في بعضها التصريح بما شاء كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع
قال سألته اتقرأ النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط القرآن قال يقرؤن ما شاؤا
وليس بازائها الا موثقة سماعة قال سألته عن الجنب هل يقرأ القرآن قال ما بينه وبين
سبع آيات وفي رواية زرعة عن سماعة سبعين آية ولا يخفى ان بمجرد هذه الرواية
يشكل الحكم بالكراهة فيما زاد مع ظهور تلك الروايات في خلافها وعلى تقدير الحكم
فالاقتصار على ما ذكرنا من الاحتمال الاول اولى ايضا ولتلك الروايات على ظاهرها تعدد الاحكام
هذا بالنظر الى مقتضى الروايات لكن لما نقل عن سلار تحريم القراءة مطلقا وعن ابن البراج
تحريم ما زاد عن سبع او سبعين فالعمل بما ذكره الش احوط فتأمل قوله والجواز في
المساجد الخ هذا مما لم اقف فيه على نص ولم يذكره كثير من الاصحاب في مصنفاتهم والمص في المع
وعلله في الذكرى بالتعظيم واثبات الحكم به لا يخ عن اشكال مع ورود روايات كثيرة بجواز
الجواز في غير المسجدين من غير اشعار بالكراهة كحسنة جميل قال سألت ابا عبد الله ع

او ايراد الثاني ولا ايراد الاول فوارد عليه ولعل قوله فتأمل اشارة اليه ا ه

عن الجن

٤٧

عن الجنب يجلس في المساجد قال لا ولكن يمر فيها كلها الا المسجد الحرام ومسجد الرسول ص وحسنة
محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب ويقرآن من
القرآن ما شاءا الا السجدة ويدخلان المسجد مجتازين ولا يقعدان فيه ولا يقربان المسجد
الحرمين ورواية جميل عن ابي عبد الله ع قال للجنب ان يمشي في المساجد كلها ولا يجلس فيها الا
المسجد الحرام ومسجد الرسول ص ورواية محمد بن حمران عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الجنب
يجلس في المسجد قال لا ولكن يمر فيه الا المسجد الحرام ومسجد المدينة وقد وصف في المنتهى هذه
الرواية بالصحة وفيه تأمل فان محمد بن حمران فيها الظاهر انه ابن حمران بن اعين بقرينة
رواية عبد الرحمن بن ابي نجران عنه ولم يوثق بل لم يذكر فاني وجدت الان لكنا ما
فغاية ان يكون حسنة قوله وفي صحيحة بالواحد من غير مكث وجه يعني يحتمل دخوله
في الجواز فيحمل على كراهة على ما ذكره ويحتمل ان يق باختصاص الجواز بما يكون له بابان
كما ذكره فيدخل في الثاني فيحرم ويؤيد الاحتمال الاول رواية جميل السابقة للجنب ان
يمشي في المساجد كلها الظهور المشي في العموم وكذا ما ورد من اطلاق جواز الاخذ منها
كما سبق كصحيحة عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله ع عن الجنب والحائض
يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه قال نعم ولكن لا يضعان في المسجد شيئا وما رواه
في علل الشرايع في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قالا قلنا له الحائض والجنب
يدخلان المسجد ام لا قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله تبارك
وتعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا ويأخذان من المسجد ولا يضعان فيه
شيئا قال زرارة قلت له فما بالهما يأخذان منه ولا يضعان فيه قال لانهما لا يقدران على
اخذ ما فيه الا منه ويقدران على وضع ما بيدهما في غيره ولا يخفى ان التعليل المذكور
مما يؤيد الوجه المذكور بعد ابن قوله ومنه الرقبة هنا مما ذكره المفيد والجماعة ولا نظر
لهم مستندا سوى ما في حسنة زرارة المتقدمة في بيان كيفية الغسل ثم صب على رأسه
ثلث اكف ثم صب على منكبه الايمن مرتين وعلى منكبه الايسر مرتين فما جرى عليه الماء
اجزأه فان الصب على المنكب بعد الرأس ظاهر في ادخال الرقبة في الرأس ومثله موثقة سماعة
عن ابي عبد الله ع وفيها ثم يصب على رأسه ثلث مرات ملأ كفيه ثم يضرب بكفه من ماء
على صدره وكفا بين كتفيه ثم يفيض الماء على جسده كله وفيه انه لو لم يكن داخلا في

الراس لكانت داخلة في الجانبين يجب غسل بعضها مع كل جانب ولا ترتيب بين نفس اعضا
الغسل فح لا دلالة في الروايتين على ادخالها في الراس اذ لا يجب غسل كل جانب من اعلاه
فيجوز الصب على المنكب او على الصدر ثم غسل كل الجانب من الرقبة وغيرها ولعله لهذا
ذكر في الذكرى في ش س انه ما وجدنا في الروايات ما يدل على ضم الرقبة الى الراس سوى
مضمرة زرارة وموثقة سماعة فان لهما ادنى اشعار به فمقتضى الاحتياط ح ان يغسل
الراس بتمامه اولا ويتبعه العنق بتمامه ثم يدخل نصفه في غسل الميامن ونصفه الاخر
في المياسر انتهى ولا يخفى انه لو غسل الراس اولا ثم الرقبة ثم الجانبين مع بدون غسل الرقبة
معهما ايض فالظ الصحة اذ غاية ما يستفاد من الاخبار انما هو وجوب تقديم الراس
بل لا له ثم في الرواية الاولى وكذا حسنة زرارة عن ابي عبد الله ع ق من اغتسل من جنابة
ولم يغسل راسه ثم بدا له ان يغسل راسه لم يجد بدا من اعادة الغسل واما الترتيب
بين الجانبين فلا يستفاد منها اص بل ظ كثير منها عدم وجوبه فمستندهم في وجوب
الترتيب بينهما ليس سوى الاجماع او الشهرة وعلى هذا فالغسل على ما وصفناه لا اشد
فيه من حيث الاخبار وهو ظ ولا من حيث الاجماع او الشهرة اذ لا اجماع ولا شهرة في
وجوب الترتيب بين جانب الرقبة بل الشهرة او الاجماع في خلافه فتامل قوله ان كا
مرتبا الاولى ان يقرء على صيغة اسم الفاعل ليوافق ق تدبير قوله لانهما في عضو واحد قد
عرفت انه لا دليل عليه من الروايات وفي كثير من الروايات التي وقعت في بيان كيفية
الغسل وقع الابتداء بالصب على الراس وغاية ما يستفاد من الروايتين السابقتين اللتين
يحتمل ان يكون مستندهم هي ادخال الرقبة في الراس وغسلها قبل الجانبين واما الاشتراك
بها فلا فالاحوط الابتداء بالصب على الراس وان غسل بعده الراس والرقبة بدون ملاحظة
ترتيب بينهما اذ لا يظهر دليل على وجوب الترتيب بينهما فافهم قوله بل بينهما قد ذكرنا
انه لا يظ من الاخبار وجوب الترتيب بين الجانبين اص وان ظ كثير منها عدم الترتيب
منها صحيحة احمد بن محمد ق سألت ابا الحسن ع عن غسل الجنابة فق تغسل يدك
اليمنى من المرفقين الى اصابعك وتبول ان قدرت على البول ثم تدخل يدك في الاناء ثم
اغسل ما اصابك منه ثم افض على راسك وجسدك ولا وضوء فيه ومنها صحيحة
محمد بن مسلم عن احدهما ع ق سألته عن غسل الجنابة فق تبدء بكفيك فتغسلهما

ثم تغسل فرجك ثم تصب على راسك ثلاثا ثم تصب على سائر جسدك مرتين فما جرى عليه
الماء فقد طهر ومنها موثقة ابي بصير ق سألت ابا عبد الله ع عن غسل الجنابة فقال
تصب على يديك الماء فتغسل كفيك ثم تدخل يدك فتغسل فرجك ثم تمضمض وتستنشق و
تصب الماء على راسك ثلث مرات وتغسل وجهك وتفيض على جسدك الماء ومنها موثقة
سماعة المتقدمة الى غير ذلك من الروايات واما مضمرة زرارة السابقة فقد عطف فيها
المنكب الايسر على الايمن بالواو ولا دلالة له على الترتيب لكن المشهور بين الاصحاب وجوب
الترتيب بينهما ايض وادعى عليه الشيخ في ف والمرتضى في الانتصار الاجماع وادعاه ابن زهرة
وابن ادريس ايض وق المحقق في المعتبر واعلم ان الروايات دلت على وجوب تقديم الراس على الجسد
اما اليمين على الشمال فغيرهم صريحة بذلك لكن فقهائنا اليوم باجمعهم يفتون بتقديم
اليمين على الشمال ويجعلونه شرطا في صحة الغسل وقد افتى بذلك الثلثة واتباعهم
انتهى لكن الصدوق وابن بابويه لو يصرحا بالترتيب بين الجسد ولا ينفيه لكن كان الظا انهما لا
يوجبانه والا لا شعر به كما صرح في تقديمه بالترتيب بين الراس والجسد وظ كلام ابن الجنيد
وابن ابي عقيل ايض عدم الترتيب وح فلا يبقى ظن بالاجماع المذكور فلا يبعد القول
بعدم وجوب الترتيب بين الجانبين للاصل واطلاق الاية وظ الروايات المذكورة لكن
الاحتياط في متابعة الاصحاب قوله كما وصفناه اي من دون لزوم ترتيب في نفس الاعضا
بل يجوز الابتداء في كل منهما باي جزء شاء قوله والعورة ما يعم للجانبين فيغسل
نصفها مع الجانب الايمن ونصفها مع الايسر ليتم للجانبين لها فلا حاجة الى ذكرها
عليحدة وق في الذكرى لا مفصل محسوس في الجانبين فالاولى غسل الحد المشترك معهما وكذا
العورة ولو غسلها مع احدهما فالظ الاجزاء لعدم الفصل المحسوس واستلزام الجانب غسلها
مرتين انتهى ويمكن حمل عبارة الش ايض على ما ذكره من الاحتمالين اي ما يعم للجانبين فيغسل
مع كل منهما او مع ايهما شاء ثم لا يخفى ما في كلام الذكرى من تفريع اولوية غسل الحد المشترك
معهما على عدم الفصل المحسوس اذ لا بد من غسل الحد المشترك معهما البتة سواء كان محسوسا
ام لا اذ لا يمكن عادة في كل جانب الغسل الى الحد المشترك الا بادخال شيء من الجانب الاخر
فيلزم غسل الحد المشترك معهما وايض العورة عضو مخصوص فمن اين حكم باولوية غسلها
معهما وايض ان صح التفريع المذكور فكيف صح ثانيا جعل عدم الفصل المحسوس مناطا من

ولكن ابن ابي عقيل عطف الايسر بالواو وظاهره عدم وجوب الترتيب بينهما
عدم افادة الواو الترتيب على رايه ولم
ذكر ... ظاهر كلام غيره دام ظله في
رابنا وفي الذكرى بعد ذكر الكلام
جمل قول ابن الجنيد نادر ... رفع

تعليل الحكم بجواز غسلها مع احدهما وايضا ما ذكره اخرا من امتناع ايجاب غسلها مرتين
يتوجه عليه انه لا امتناع فيه لما اشرنا اليه من وجوب غسل المفصل مرتين لاجل ولو من باب
المقدمة الان يحمل كلامه على الغسل اصالة ويجعل بناؤه على القول بالجزء الذي لا يتجزى في
يفرض اجزاء عرض اليد بعدد المفاصل والظاهر ان مراده بالمفصل الحسي مفصل يكون له عرض في
مراده ان الحد المشترك لو كان له عرض ووجب غسل كلا جانبيه فلا يلزم غسل الحد المشترك
واما هاهنا فلما لم يكن كذلك ولم يتعين غسله مع احد الجانبين فالاولى غسله معهما وكذا العورة
حيث لم يتعين غسلها مع احدهما ح ينبغي جميع ما اورده ماسوى الايراد الاخير وهو
عليه ايضا في العورة ما اشرنا اليه من انها قابلة للتشطير فالظاهر غسل كل شطر منها مع جانب نعم
لا يبعد ان ينبغي غسل الجانبين على العورة تفسير توسعة فلا يلزم رعاية الحد المشترك الحقيقي
بينهما بل لو ادخل ذلك في احد الجانبين بان يزاد شيئا على النصف الحقيقي بقدر شبر او نحوه
بانه فرق بين الجانبين ويشترط انه يمكن ادخال العورة في احد الجانبين فتامل **قوله** ويجب
الاستبراء وذهب جمع كثير من الاصحاب الى وجوبه والاحوط متابعتهم وان كان القول بالاستحباب
اقوى واما التخصيص بالمنزل فلعدم سببيته في غير المنزل كما ذكره المص ره في الذكرى وذكر انه هنا
مع تيقن عدم الانزال ولو جهله امكن استحباب الاستبراء اخذا بالاحتياط اما وجوب الغسل
بالبلل فلا لان اليقين لا يرتفع بالشك انتهى ويمكن تايد الاستحباب بالنظر الى اطلاق
الروايات ولاحتمال خروج المني من محله ح كما هو بين واما الوجوب على القول به فانما هو في
المنزل ثم الظاهر ان الاستبراء الذي يذكرونه في بحث الغسل هو الاستبراء بالبول ان تيسر والا
فبالاجتهاد واما الاجتهاد بعد البول كما ذكره بعضهم كالمص في س والش هاهنا فلا تعلق له
بالغسل وما يتفرع عليه من حكم البلل المشتبه وانه هل يوجب الغسل ام لا بل هو الاستبراء الواجب
بعد البول ويتفرع عليه وجوب الوضوء وعدمه لو وجد البلل المشتبه بعده كما ذكروه في بحث الوضوء
وسيجيء في كلام الش ايضا فتدبر **قوله** وفي استحبابه بها اي بالاجتهاد للمراة كم لم يستبعده الش
بخلاف استبرائها بالبول فانه وان قيل باستحبابه ايضا لكن القائل باستحبابه اكثر من القائل
باستحباب الاجتهاد فيها لكن الش قطع بعدمه لاختلاف المخرجين وفيه تامل لان المخرجين
وان تغايرا لكن يمكن خروج البول في خروج ما تخلف في المخرج خصوصا مع الاجتهاد كما ذكره
في الذكرى وهنا كما نشاهد عند دفع الغائط انه يدفع البول ايضا وان اجتهد في حفظه بل

الحال في الرجل ايضا كما في المراة لان مخرج منيه غير مخرج بوله وان كانا متقاربين اشد تقاربا من
مخرجي المراة فتدبر **قوله** والمضمضة والاستنشاق كما مر في الوضوء بغرفتها او ثلثا ثلثا كما صرح
به المفيد ره في ع والمص في الذكرى وعلى هذا يمكن حمل ثلثا في المتن على التوزيع واستدل المص
في الذكرى بصحيحة زرارة قال سألت ابا عبد الله ع عن غسل الجنابة فقال تبدأ فتغسل كفيك
ثم تفرغ بيمينك على شمالك فتغسل فرجك ومرافقك ثم تمضمض وتستنشق ثم تغسل جسدك
من لدن قرنك الى قدميك الحديث ويمكن تقريبه الى بصيرة المتقدمة ايضا ولا يخفى انه ليس في
شيء منهما حديث التثليث الا ان يق ان التثليث معتبر في ضمنهما شرعا **قوله** بعد غسل
اليدين ثلثا كانه هنا هو الافضل وان استحب مطلق الغسل اما الاول فلصحيحة الحلبي و
رواية حريز المتقدمتين في بحث الوضوء واما الثاني فلاطلاق الروايات المتقدمة ايضا في باب
كيفية الغسل **قوله** وكلاهما مورد للسنة فقد مر الاول في صحيحة زرارة وصحيحة محمد بن مسلم و
موثقة ابي بصير والثاني في صحيحة احمد بن محمد المتقدمة جميعا ايضا **قوله** في المشهور ظاهره وجود
قول بالوجوب وعدم وضوح مستند المشهور ولم ينقل فيما رايناه من الكتب قولا بالوجوب بل
صرح كثير منهم بعدم وجوب الموالاة ونقل الشيخ في يب وصر في المنتهى والمص في الذكرى الاجماع على ذلك
نعم لم يتعرض لها المحقق نفيا ولا اثباتا وهو لا يدل على قوله بوجوبها بل عدم تعرضه لوجوبها
يكفي دليلا للعدم قوله بالوجوب فيما مستنده واضح وهو الاصل واطلاق الاوامر الواردة بالغسل
وخصوص بعض الاخبار كصحيحة هشام بن سالم المتضمنة لقصة ام اسمعيل وحسنة ابراهيم بن
عمر اليماني عن ابي عبد الله ع ان عليا ع لم ير باسا ان يغسل الجنب راسه غدوة ويغسل
سائر جسده عند الصلوة **قوله** لا نقض من رد المنقض لم اقف على نص في نقض المراة الظفائر لكن
ورد النص بخلافه كصحيحة الحلبي عن رجل عن ابي عبد الله ع عن ابيه عن علي ع قال لا تنقض
المراة شعرها اذا اغتسلت من الجنابة وحسنة ايضا عن ابي عبد الله مثله وموثقة غياث
بن ابراهيم عن ابي عبد الله ع عن ابيه عن علي ع مثله فلعله استند الى صحيحة محمد بن مسلم عن
ابي جعفر ع قال حدثتني سلمى خادم رسول الله ص قال كان اشعار نساء رسول الله ص قرون رؤ
مقدم رؤوسهن وكان يكفيهن من الماء شيء قليل فاما النساء الان فقد ينبغي لهن ان
يبالغن في الماء ومثله حسنة جميل قال سألت ابا عبد الله ع عما تصنع النساء في الشعر
القرون قال لم يكن هذه المشطة انما كن يجمعنه ثم وصف اربعة امكنة ثم قال يبالغن في الغسل

قال في الذكرى بعد نقل الرواية الاولى ومنه يعلم استحباب نقض المرأة الضفاير وكذا في خبر
جميل يبالغن في الغسل وكان نظره الى ان المبالغة المرغب فيها في الروايتين انما في
ايصال الماء الى البشرة التي احاطت بها الشعر او الى الشعر ايضا بناء على استحباب غسل الشعر
وعلى التقديرين لا يتم الا بنقض الضفاير فاستحب نقضها لتمام المبالغة المذكورة والاحتياط
فيها فتامل قوله لان الواجب غسل البشرة آه كانه دليل على اصل المسألة فابطال الا
توهم وجوبه ثم اثبات الرجحان والاستحباب بانه للاستظهار والنص فاحال وجه كون
الرجل كذلك على الظهور ولظهور ان المبالغة والنقض انما هو للاستظهار في ايصال الماء الى
البشرة او الشعر على ما ذكرنا فالظ عدم اختصاصه بالمرأة والنص بتخصيص الحكم بالمرأة في الخبرين
ظاهر في اختصاصه بها حتى لا يعتبر الاعتبار العقلي اذ الظ ان التخصيص بها باعتبار
كثرة الشعر في راسها غالبا بخلاف الرجل على ان في الخبر الاخير انما سأل السائل عن النساء ولعله
ع على وفق سؤاله فلا ظهور له في الاختصاص ايض ويحتمل ان يكون دليلا على اصل المسألة
وقوله والا فالرجل كذلك جميعا اما اصل المسألة فعلى ما ذكرنا واما مساواة الرجل للمرأة
فلجريان ما ذكر في الوجه الاول في الرجل ايض فتامل واما ان الواجب غسل البشرة دون الشعر
فهو المشهور بين الاصحاب بل الظ من المعتبر والذكرى الاجماع عليه ويدل عليه ايض مع الاصل
ان الروايات وردت بغسل الراس والجسد والشعر لا يسمى راسا ولا جسدا ويؤيده ايضا
ما تقدم من الروايات في عدم نقض المرأة شعرها واما صحيحة حجر بن زائدة عن ابي عبد الله
ع من ترك شعرة من الجنابة متعمدا فهو في النار فلا ينافيه وجوب غسل الشعر اذ لا يبعد ان
يكون المراد من الشعر ما هو بقدرها من الجسد كما ذكره والدي طاب ثراه لشيوع ذلك في المحاورات
وحمله في الذكرى على توقف التخليل على غسله او على استحباب غسله ولا يخفى بعدهما وفي
في موضع اخر من الذكرى الاقرب استحباب غسل المسترسل من الشعر للدلالة تحري من ترك شعرة من
الجنابة عليه واعترض والدي طاب ثراه بانها لو حملت على الحقيقة فيدل على وجوب الغسل
ولو حملت على المجاز فلا يدل على الاستحباب ويمكن الجواب بانه ره غافل عن المجاز الذي
نقلنا عنه طاب ثراه بل حمله على الحقيقة والوجوب لما كان مخالفا لاجماع الاصحاب كما
يظ من كلامه حمله على الاستحباب واما الاخبار عن النار فقد ورد مثله في بعض المندوبات
الاخرى كما مر وقال الشعر فما هو الجواب فيها فهو الجواب ههنا ايض بلا فرق فتامل قوله وتثليث الغسل

وهذا الصحيح وجه لتخصيص النص بها بالحكم بالمراة فافهم منه ره

نعم الجاء وبكان الحكم كما ذكره في الذكرى منه ره

قال

ثم في الذكرى قال جماعة من الاصحاب لما فيه من الاسباغ ولدلالة الصاع عليه
وكذا تثليث الاكف ولا ينافيه ذكر المرتين لامكان ارادة المستحب غير المؤكد في المرتين
انتهى ولا يخفى ضعف الوجهين الاولين فان الاسباغ واستعمال الصاع يحصل باكثار
الماء في غسلة واحدة والمبالغة في ايصاله الى جميع البدن وتخليل الشعر ونحوه ولا
دلالة لشيء منهما على تكرار الغسل ثلث مرات وهو ظ واما الوجه الثالث فهو اشارة الى
ما ورد في صحيحة زرارة المتقدمة ثم صب على راسه ثلث اكف ولا يخفى ما فيه ايض فان
صب ثلث اكف لا يدل على غسله ثلث مرات مع اختصاصه بالراس وذكر المرتين في
المنكبين وما اجيب به عن هذا انما يتجه مع الدليل على استحباب الثلث فيهما ايضا
ولا دليل الا ان يتمسك فيهما بالدليلين الاولين فقط وقد عرفت حالهما والحق ان التمسك
في الاحكام الشرعية بمثل هذه الوجوه غريب جدا والاولى حذف لفظ الغير في
بان يحمل الاقتصار على المرتين باعتبار تاكيد الاستحباب فيهما بخلاف الثالث اذ ليس
التاكيد فيه بهذه المرتبة فلا ينافي الاستحباب في الجملة واما جعل المرتين غير مؤكد فلا
وجه له ولعله اراد بالاستحباب المؤكد ما بلغ غاية الفضل وعلى هذا فالمرتان ليس كذلك
لان الثلث افضل منهما عندهم فتامل قوله لا انه يعني ليس المراد انه اقل ما يحصل به
الاستحباب من الصاع فلا ينافيه الزيادة بل المستحب انما هو الغسل بصاع بدون الزيادة
عليه اذ الظ من الروايات ذلك خصوصا الرواية التي ذكرها الشارح لكن صرح جماعة منهم
باستحباب الصاع فما زاد كالمحقق في المعتبر والغسل بصاع فما زاد لا خلاف بين علمائنا
في استحبابه وقال العلامة في المنتهى الغسل بصاع فما زاد مستحب عند علمائنا اجمع وقال
في الذكرى والشيخ وجماعة ذكروا استحباب صاع فما زاد والظ انه مقيد بعدم ادائه الى السرف
المنهي عنه انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من التقييد لا يرفع الكلام اذ لا دليل على استحباب
الزائد بل الظ من الروايات عدم استحبابه كما اشرنا اليه الا ان يثبت الاجماع عليه على ما
ادعاه المحقق وفيه ان كلام الشيخ في كتبه المعروفة ليس على ما نسبه اليه في الذكرى فانه في
ذكر ان الاسباغ يكون بتسعة ارطال وفي بعض النسخ المستحب ان يكون الغسل بتسعة ارطال ولم يتعرض
لما زاد في شيء منها وظاهرها موافق لما ذكره الشارح ومقتضى ظاهر الاخبار فتامل قوله ولو وجد
المجنب بالانزال الخ هذا بخلاف المجنب بالايلاج فلانه لا يجب عليه اعادة الغسل بالبلل مط وان وجد

الانزال واحتمل حركة المني من محله وخروجه الان لان اليقين لا يرفع بالشك على ما نقلنا
عن الذكرى ويشكل باطلاق الروايات في اعادة الجنب بوجدان البلل قبل البول الا ان العدول
عن الاصل والاستصحاب بمجرد هذا الاطلاق مع جواز تنزيله على المتعارف وهو ما كان
مع الانزال مشكل جدا فلذا لم يحكموا بالاعادة في غير المنزل لكن الاحتياط في الاعادة خصوصا
مع احد الاحتمالين المذكورين غير خفي قوله والصلوة السابقة ماضية وينقل عن بعض الاصحاب
القول بوجوب اعادتها لصحيحة محمد قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يخرج من احليله
بعدما اغتسل شئ قال يغتسل ويعيد الصلوة الا ان يكون بال قبل ان يغتسل فانه لا يعيد
غسله ويمكن حملها على الاستحباب او على ما اذا صلى بعد وجدان البلل لكن الاحتياط في
الاعادة قوله ويسقط الترتيب بالارتماس هذا هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن بعض الاصحاب
انه يترتب حكما كما في ط بصيغة اللازم وفي المعتبر يرتب بصيغة المتعدي وحمل بعضهم على انه
يعتقد الترتيب اي يجب عليه نية الترتيب وبعض على ان الغسل الارتماسي في حكم الترتيبي
فلو وجد لمعة مغفلة في الجانب الايسر كفى غسلها وفي الايمن يأتي بها وبما بعدها على
الوجهين فلا حجة له والظاهر انه هنا تم الحد من الغسل ويسقط معه الترتيب في سائر قوله
وكذا ما اشبهه كالوقوف تحت المجرى والمطر الغزيرين اي الكثيرين ومستند الحكم في المطر صحيحة
علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ع قال سألته عن الرجل يجنب هل يجزيه من غسل الجنابة
ان يقوم في المطر حتى يغسل رأسه وجسده وهو يقدر على ما سوى ذلك قال ان كان يغسله
اغتساله بالماء اجزأه ذلك وروايته محمد بن ابي حمزة عن رجل عن ابي عبد الله ع في رجل
اصابته جنابة فقام في المطر حتى سال على جسده ايجزيه ذلك من الغسل قال نعم وظاهر
الخبر الثاني كفاية السيلان من جسده مط سواء كان دفعة ام لا وسواء راعى الترتيب
لو بالقصد ام لا ولا يبعد القول به نظرا الى اطلاق الاية والروايات المطلقة ولا ينافيه الروايات
الواردة بالترتيب لاختصاصها بصورة الصب ولا روايات الدفعة لاختصاصها بصورة
الارتماس فيجوز في المطر ان لا يعتبر شئ منهما لكنها قاصرة من حيث السند واما الرواية الاولى
فان كان الضمير في يغسل ويغسله راجعا الى المطر كما قيل انه الظاهر فهو موافق للرواية الثانية
الاولى اذ الغسل الذي يتصور من المطر ليس الا الجريان والسيلان وان كان راجعا الى
الرجل فلا دلالة على كفاية السيلان مط بل اذا كان يغسله بالمطر كاغتساله بالماء فح اذا

راعى

راعى الترتيب فلا كلام واما اذا لم يراع الترتيب بل اكتفى بمسحه او السيلان الماء الجميع بدنه
دفعة عرفية فالحكم بالاجزاء نظرا الى هذه الرواية لا يخ عن اشكال اذ ظاهرها الكفاية
اذا غسله مثل اغتساله بالماء وظاهره المماثلة من جميع الوجوه والاغتسال بالماء
الذي ثبت صحته هو الاغتسال بالماء مع الترتيب او بالارتماس دفعة فاذا لم يكن في
المطر شئ منهما فلا دلالة في الرواية على اجزائه والقول بان المتبادر من المساواة المطلقة
المساواة في كل ما يمكن التساوي فيه واغتساله بالماء شامل للترتيبي والارتماسي جميعا
لعدم الخصوص والمساواة للارتماسي لا يمكن الا في الجريان وشمول البدن دفعة عرفية فيكفي ذلك
يتجه عليه ان حمل المساواة على هذا المعنى انما يتجه اذا لم يمكن فيه المساواة من
جميع الوجوه اصلا واما اذا امكن ذلك في ضمن بعض الافراد فالحكم مكتفيا بهذه المساواة
مما لا وجه له وههنا يتصور المساواة من جميع الوجوه اذا غسله في المطر مرتبا فالحكم
مكتفيا بما سوى ذلك مشكل جدا على ان في شمول مثل هذه الاحكام للافراد النادرة
الغير المتعارفة تأملا فالاحوط مع تيسر الغسل بوجه اخر عدم الاجتزاء به خصوصا مع انكار
جماعة من الاصحاب كابن ادريس والمصنف ره في بعض كتبه وتخصيصهم الحكم بالارتماس والترتيب
كلام المحقق ره ايضا في المعتبر ثم ان العلامة ره في كره طرد الحكم في ماء الميزاب وشبهه
وكذا الشيخ في الاقتصاد بل ظ ط ايضا ذلك فانه وان ذكر المجرى والمطر كما ذكره المص لكن الظ
انهما على سبيل التمثيل كما فعله المص ونسب في الذكرى الى بعض الاصحاب الحاق صب الاناء
الشامل للبدن والظ دخوله ايضا في شبهه في كلام من ذكرناه والحكم مشكل لاختصاص
الروايتين بالمطر الا ان يستنبط من قوله ع ان كان يغسله اغتساله بالماء اجزأه ان
المماثلة للاغتسال بالماء في الجريان وشمول البدن علة للاجزاء فيجري في المطر وكل ما جرى
مجراه لكن للكلام فيه مجال والاولى الوقوف على المطر كما قاله والدي طاب ثراه فتأمل
قوله بالحدث الاصغر في اثنائه واما الاكبر فقيل ان الاعادة فيه اجماعي فان ثبت والا
فوجوب الاعادة في الجنابة ظ واما في غيرها فلا خفاء ايضا في وجوب غسل كامل واما نقصها
تقدم فيه خفاء فيحتمل ان يكفي اتمامه في غير حدث الجنابة وارتفاع احكامها لكن
يكون الحدث الاخير باقيا الى ان يأتي بغسل اخر لرفعه فافهم قوله ويصل الا ان يرتمس مط
ومما يؤيد هذا القول بعض ما ورد في جواز الفصل بين اجزاء الغسل بمدة يبعد فيها عدم

تحلل الحدث من غير تعرض للاعادة على تقدير التحلل او الوضوء ولا يخفى ان هنا في عدم
الاعادة الظهر فتدبر قوله اما غير غسل الجنابة اه وجه الفرق ان عدة مستندهم
في وجوب الاعادة في غسل الجنابة ان الحدث المتخلل لابد له من رافع ورافعه اما الغسل بتمامه
او الوضوء ولا وضوء مع غسل الجنابة من الاغسال الواجبة للاخبار فلابد من اعادة الغسل
وهذا على تقدير تمامه لا يجري في غير غسل الجنابة من الاغسال الواجبة والمندوبة بناء
على ما هو المشهور من عدم اجزائها عن الوضوء فاذا الوضوء فيها يكفي لرفع الحدث المتخلل و
اما على القول بعدم افتقارها الى الوضوء لاجزائها عنه كما ذهب اليه السيد المرتضى ره
فحكمها حكم غسل الجنابة فافهم ووجه التخريج الذي نقله بعضهم كالمصر ره في ان المحلل ان
الرافع للحدث فيما هو مجموع الغسل والوضوء فكل منهما علة ناقصة في رفع الحدث المتخلل
ايضا لابد له من رافع والوضوء منفردا او مع بعض الغسل لا يكفي في رفعه فلابد من اعادة
الغسل وفيه ما فيه ثم لا يخفى انه على هذا الوجه يلزم الحكم بالاعادة فيما اذا وقع الحدث
بعد الغسل وقبل الوضوء ايضا وربما التزمه بعضهم فتدبر وتفصيل القول في هذه المسئلة
بما لا مزيد عليه في شرحنا على الدروس طاب ثراه فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه قوله اي الدم
الذي تراه المراة اي الدم المعهودة المتعارف الذي تراه المراة بين السنين فلا يرد صدق التعريف
على كل دم تراه بينهما ويمكن ان يجعل قوله واقله ثلثة ايام ايضا من تتمة التعريف ح يمكن ان
يكون المعرف هو الجنس من الدم الذي تراه المراة بين السنين ولا يمكن رؤيته في غيره فيخرج
ما عدا النفاس ويخرج النفاس بقوله واقله ثلثة ايام قوله وهي المنتسبة بالاب واحتمل
بعضهم الاكتفاء بالام ههنا لانه لها مدخلا في ذلك بسبب تقارب الامزجة ومن ثم
اعتبرت الخالات وبناتهن في المبتدئة كما سيجي قوله والا فالاصل عدم كونها منها بناء على
غلبة غيرهم والظن تابع للاغلب او باعتبار ان الاصل عدم سقوط العبادة ما لم يتيقن المسقط
وكذا عدم وجوب العدة ونحو ذلك مع استمرار العادة وكون الدم بصفات الحيض وبقاء
اسم الحيض عليه عرفا اذ الظن الحاصل بذلك ليس باضعف من الظن الحاصل بالتبعية للاغلب
يكفي للخروج من الاصل العمومات الدالة على سقوط العبادة برؤية الدم كحسنة حفص بن البختري
بابرهيم بن هاشم عن الصادق ع اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة مع معارضتها
باصالة البراءة واصالة عدم وجوب العدة معارضة باصالة عدم بينونة الزوجة ما لم يتيقن

الياس

الياس وباصالة عدم حصول الياس كما صرح به المحقق الشيخ على ره القول بالسنين
في النبطية ويمكن ان يقال ان استمرار العادة وكون الدم على صفات الحيض وبقاء اسمه
عرفا انما يوجب الظن بكونه حيضا وكونها هاشمية اذا قلنا انه مع الياس لا يكون الدم
كك وهو غير معلوم بل المعلوم ان بعد الياس ما تراه المراة ليس بحيض شرعا فيجوز ان لا يكون
حيضا شرعا بسبب ياسها من الحمل او غير ذلك وان كان بصفاته كما في الحامل عند بعضهم
وغيرها وعلى هذا فلا عبرة بالظن الحاصل بالصفات فتامل فيه فالعمومات الدالة على
السقوط كانها لا تقاوم العمومات الدالة على التكاليف فالحكم بالسقوط فيما لم يتيقن
او يظن ظنا باعتبار تلك العمومات لا يخ عن اشكال مع عدم ظهور اكثرها في العموم كما
المذكورة لان عاد اللاجمال ولنا جعلها المنطوق من سوء الموحدة الخمسة فلا يبعد في شرح
على ما كان في الحسنين هنا واصالة البراءة لا عبرة بها بعد ثبوت التكاليف بالادلة
العامة والحكم باصالة عدم البينونة لا يخ عن اشكال اذ لا يبعد ان يقال المعتبر من
الاستصحاب هو استصحاب الحكم الثابت اذا امكن ثبوته بعينه واما اذا علم ارتفاعه
فالحكم باصالة بقاء بعض لوازمه التي ثبتت عنه لا يخ عن اشكال وما نحن فيه كك
اذ الثابت اولا هو الزوجية وقد ارتفعت بالطلاق فالحكم باستصحاب عدم البينونة على
نحو اخر غير الوجه الذي كان زمن الزوجية وبقاء حكم الزوجية وبعض لوازمها مما لا
لا وجه له واصالة عدم حصول الياس مما لا يعتد به اذ الاستصحاب انما يعتبر في الاحكام
الشرعية لا في الامور الخارجية كوجود زيد في بيته اذا رايناه وقد لما فيه وكان الحكم
باصالة عدم الياس من قبيل الثاني فاندفع ما ذكر من وجوه الاشكال لكن يبقى
ان اصالة عدم وجوب العدة قد سقطت بالعمومات الدالة على وجوبها كاصالة براءة
الذمة في العبادات فلا يصح التمسك بها بل يمكن ان يقال ان اصالة عدم سقوط
العبادات معارضة باصالة عدم سقوط العدة فلا يصح التمسك بها ايضا الا ان يقال
ان العمومات في وجوب العدة ليس ظهورها في العموم بمرتبة ظهور العمومات الواردة
في العبادات فمع تعارضهما الاولى ترجيح جانب عمومات العبادة هذا كله مع ان
مستند الحكم في القرشية كما سيجي لا يخ عن ضعف فتعاسير العمل به مع العلم واما
بمجرد الاحتمال ففي غاية الاشكال ومع ذلك فلا يدعي الاحتياط في العدة في مثل هذه المراة

بان تعتد المراة ولم يرجع الزوج فيها وكذا في ساير الاحكام المتعلقة بالعدة لكان اولى
فتامل قوله واعترف المص بعدم وقوفه فيها على نص اى نص وصل اليه متنا وسندا
والا فقد ذكر المفيد ذلك بعنوان الرواية كما صرح به في الذكرى فانه ق واما النبطية
فقد ذكر المفيد رواية ومن تبعه ولم اجد به خبرا وفي بعض النسخ بزيادة مسندا ولعل
بقوله رواية الى انه نسب ذلك الى الرواية من غير فتوى به كما انه ق في المقنعة في تحت
العدة وان كانت قد استوفت خمسين سنة وارتفع عنها الحيض وايست منه لم يكن
عليها عدة من طلاق وقد روى ان القرشية من النساء والنبطية تريان الدم الى ستين
سنة فان ثبت ذلك فعليها العدة حتى تجاوز الستين قوله فالخمسون سنة مطلقة
اى من اى طايفة كانت غير الطايفتين المذكورتين ويحتمل ان يكون المراد التعميم
بالنسبة الى العبادة والعدة جميعا ردا على ما نقله في شرح الارشاد انه يوجد
في بعض القيود الحكم باليأس بالخمسين بالنسبة الى العبادة مط وبالستين بالنسبة الى
العدة مطلق وقد انه ليس له مرجع يجوز الاعتماد عليه ولا فقيه يعول على مسئلة يستنده اليه
واشتماله على نوع من الاحتياط غير كاف في الذهاب اليه وربما استلزم نقيض الاحتياط
في بعض موارده لكن لو كان المراد ذلك لكان ينبغي ان يشير الى هذا التعميم في الستين ايضا
ولو اكتفى بذكره في احدهما فكان الاول اولى به كما لا يخفى ثم ان الفرق بين القرشية
وغيرها على ما ذكره هو المشهور بين الاصحاب ومستنده صحيحة ابن ابي عمير عن
بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال اذا بلغت المراة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون
امراة من قريش وهي مرسلة لكن مراسيل ابن ابي عمير مقبولة عندهم وقد يقال انها
قصور فانها لا تدل الا على ان القرشية ترى الحمرة بعد الخمسين ولا تدل على ان الحمرة
التي تراها حيض وقد عرفت انه يجوز ان يكون الدم بصفات الحيض ولا يكون حيضا
شرعا فلا ينافي ما ورد من تحديد اليأس بالخمسين مط وانه ليس فيها تعيين الحد
للقرشية لكن يمكن التمسك بعدم قول احد فيها على تقدير الفرق غير الستين وانضاف
رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع في زيادات نكاح يب التحديد بالستين مط
فما ذكروه وجه الجمع بينهما وليس فيها ما ذكرنا من قصور الدلالة او الاثم فانها هكذا
قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ثلث يتزوجن على كل حال التي يئست من الحيض ومثلها لا

فلم يظهر [illegible] الكلام [illegible] الافادة [illegible]

تحيض

٧٠

تحيض قلت ومتى يكون كذلك قال اذا بلغت ستين سنة فقد يئست من الحيض ومثلها لا تحيض
الحديث لكن في سندها ضعف وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع قال حد
التي يئست من المحيض خمسون سنة ومثلها رواية ابن ابي نصر عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع
حملهما المفصلون على غير القرشية جمعا وبعضهم كالمحقق في [illegible] والشيخ في [illegible]
وقف على النص الصحيح وحكم بالخمسين مط [illegible] المشهور انه لا محيص عن
واما القول بالستين مط كما اختاره المحقق في هذا الكتاب من يع وهو في المنتهى على ما نقله ش
في ش شاد فهو بحسب النظر ضعيف جدا لكن يمكن تقريره بان القائلين به اعتمدوا على ما
يدل على وجوب ترك الصلوة اذا كان الدم بصفات الحيض كحسنة حفص بن البختري فحكموا بكون
الدم الذي وجد بصفات الحيض حيضا مط وان كان بعد الخمسين وحملوا روايات الخمسين
على انها خرجت مخرج الغالب واما بعد الستين فلعلها لا يوجد الدم بتلك الصفات كما قيل
ولو فرض وجوده فهو خارج بالاجماع وعلى هذا فلا محيص عن جهة وبالجملة المسئلة محل اشكال
والاولى بعد الخمسين الى الستين اذا وجد الدم بصفات الحيض خصوصا مع استقرار العادة
السابقة رعاية الاحتياط بان تعمل عمل المستحاضة ولا تترك العبادة وتقضي الصوم ولا تفوتها
الزوج وتعتد عدة الطلاق وينفق عليها الزوج فيها ولا يرجع وقس عليه غيرها وتفعل تمامها
قوله واقله ثلثة ايام متوالية لا خلاف بينهم في ذلك والنصوص به متظافرة وكما
لا خلاف بينهم ايضا على ما نقل في ش شاد عن المنتهى في ان الليالي معتبرة في الايام اما لكونها
داخلة في مسماها او تغليبا وقد صرح بدخولها في بعض الاخبار من العامة والمراد ان مدة
الثلثة من حين الشروع في الحيض الى ان يتم ثلثة ايام وثلث ليال وهل يعتبر وجود الدم فيها
على الاتصال او يكفي وجوده في كل يوم بليلة في الجملة قال المحقق الشيخ علي ره في ش عد الاصح
الاول في كلام احد من المعتبرين تعيينا له وهو المتبادر الى الافهام من كون الدم ثلثة ايام حصوله
فيها على الاتصال بحيث متى وضعت الكرسف تلوث به وقد يوجد في بعض الحواشي الاكتفاء
بحصوله فيها في الجملة وهو رجوع الى ما ليس له مرجع انتهى وقد يق لسقط الاكثر الاكتفاء وفيه بوجوده
في كل يوم من الايام الثلثة وقتا ما عملا بالعموم وقيل يشترط اتصاله في مجموع الايام الثلثة
ورجح بعض المتاخرين اعتبار حصوله في اول الاول واخر الاخر وفي اي جزء كان من الوسط وهو
بعيد انتهى ولا يخفى ان ما نسبه المحقق الى بعض الحواشي هو الذي جعله صاحب ط الاكثر ولعل

لم اقف [illegible] على الحكم [illegible] ولم يكون [illegible] الا القول [illegible] لا تتفاوت [illegible]

[illegible]

[illegible] الاول [illegible]

[illegible]

مراده بقوله عملا بالعموم ان الرؤية ثلثة ايام التى تدل على اعتبارها النصوص الدالة على
ان اقل الحيض ثلثة تعم الرؤية فى كل منها فى الجملة ولا يكفى منها وجوب الرؤية فيها على
الاتصال فيجب العمل بالعموم وكان هذا اظهر مما ادعاه المحقق من تبادر الاتصال اذ
لا يبعد الرجوع فيه الى معتاد النساء فى عادتهن فان كان المتعارف الرؤية فى الثلثة
على الاتصال او فى اكثر اوقاتها او معظمها فى الجملة فلا اشكال فى اعتبارها اذا كانت
كذا وقريبة منه واما اذا كان المتعارف هو الرؤية على الاتصال او فى اكثر الاوقات فيه
دائما لا على هذا الوجه بل فى كل منها فى الجملة وكان بصفة الحيض فيحتمل الحكم بكونه حيضا
نظرا الى حسنة حفص ونظائرها وان اشتراط الثلثة التى يستفاد من الاخبار لا يدل الا
على وجوب رؤيته فيها فى الجملة ويحتمل الاقتصار فى الحكم بسقوط العبادات والعدة على
موضع اليقين وهو الثلثة التى كانت الرؤية فيها على الوجه المتعارف والاولى رعاية
الاحتياط والله تعالى يعلم **قوله** فلا يكفى كونها من جملة عشرة على الاصح هنا مذهب الاكثر
ومستندهم ان المتبادر من قولهم عم ادنى الحيض واقله ثلثة ايام هو التوالى وان التكاليف
اليقينية لا تسقط الا مع تيقن سبب السقوط ولا يقين مع انتفاء التوالى واعترض عليه
بمنع تبادر التوالى ولذا من نذر صوم ثلثة لا يجب عليه التوالى وعموم التكاليف تسقط
بالعمومات الدالة على سقوطها مع رؤية الدم بصفة الحيض وفيه تامل فان علم اعتبار
التتالى فى مثال النذر باعتبار ان المتبادر من الثلثة هو الثلثة مطلقا ولو فى تمام ايام العمر
واما اذا لم يكن المراد ذلك كما فيما نحن فيه فالظهور انه لا يكفى الثلثة مطلقا ولا ريب ان
المتبادر هو الثلثة المتوالية اذا لم يتعين بوجه آخر كيف وحمل اطلاق الثلثة على الثلثة
فى ضمن العشرة كما هو المذهب الآخر بعيد جدا واما معارضة العمومات من الجانبين فقد
عرفت ان عمومات السقوط كانت لا تقاوم عمومات التكاليف فتدبر ومقابل الاصح
قول الشيخ فى النهاية انه يكفى اتمام الثلثة فى جملة العشرة فلو رأت يوما او يومين ثم رأت قبل
انقضاء العشرة ما يتم ثلثة فهو حيض وان لم يتم حتى مضى عشرة فليس بحيض واحتج
عليه برواية يونس عن بعض رجاله عن ابى عبد الله عم وفيها ولا يكون اقل من ثلثة
ايام فاذا رأت المرأة الدم فى ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلثة ايام
فهى حائض وان انقطع الدم بعدما رأته يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت

من يوم رأت الدم الى عشرة ايام فان رأت فى تلك العشرة ايام من يوم رأت الدم
يوما او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذى رأته فى اول الامر مع هذا
الذى رأته بعد ذلك فى العشرة هو من الحيض وان مر بها من يوم رأت عشرة ايام
ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذى رأته لم يكن من الحيض انما كان من علة
الحدث وهى لضعفها وارسالها لا تصلح حجة ثم انه على هذا القول هل ايام النقاء
المتخلل بين ايام الحيض طهر او حيض حكم الشهيد فى شرح الارشاد بالاول فانه قال على هذا
القول لو رأت الاول والخامس والعاشر فالثلثة حيض لا غير فاذا رأت الدم يوما ثم
انقطع فان كان بغمس القطنة وجب الغسل لانه ان كان حيضا فقد وجب الغسل للحكم
بان ايام النقاء طهر وان لم يكن حيضا فهو استحاضة والغامس منها يوجب الغسل
وان لم يغمسها وجب الوضوء خاصة لاحتمال كونه استحاضة فان رأته مرة ثانية فى ما
مثلا وانقطع فكذلك فاذا رأته ثالثا فى العشرة تبين ان الاولين حيض وتبين
بطلان ما فعلت من الوضوء اذ قد ثبت ان دم الحيض موجب بانقطاعه الغسل فلا يجزى
عنه الوضوء ولو اغتسلت للاولين احتياطا ففى اجزائه نظر انتهى واستشكل هنا
المدارك بان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام اجماعا وانه قد صرح المصنف فى
المعتبر وصرح فى المنتهى وغيرهما من الاصحاب ما بها لو رأت ثلثة ثم رأت العاشر كان الاخير
الايام حيضا وضابطهما من ايام النقاء حيضا والحكم فى المسئلتين واحد ويمكن دفع
الاول بان الاجماع لعله يكون فى الطهر المتخلل بين الحيضتين لا بين ايام حيضة واحدة
والثانى بان قول جماعة من الاصحاب بما نقله لا ينافى قول الشيخ بخلافه كيف و
اصل المسئلة وهو الاكتفاء بالثلثة فى جملة العشرة ايضا كذلك فلم لا يجوز مخالفته لهم
فى الفروع ايضا لكن يبقى انه صار من حكم الشهيد بذلك فان كلام الشيخ لا دلالة له
على ما ذكره والرواية المنقولة ايضا كذلك فان حكمه عم بان الذى رأته فى اول الامر مع
هذا الذى رأته بعد ذلك فى العشرة هو من الحيض لا يدل على ان الحيض انما هو ذلك
وايام النقاء ليس بحيض بل يمكن ان يكون قوله عم هو من الحيض بزيادة من ربما
يكون مشعرا بانه من جملة الحيض باعتبار ان ايام النقاء ايضا منه وعلى
هذا يحمل ما نقل من الاجماع على خلاف ظاهره وكذا تخصيص الاخبار الواردة بان

ادنى الطهر عشرة ايام ولا يكون الطهر فى اقل من عشرة ايام كما وقع فى هذه المرسلة وفى
صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر عم لا يكون القرء فى اقل من عشرة ايام فما زاد اقل
ما يكون عشرة ايام من حين تطهر الى ان ترى الدم فما ذكره من الطهر بين الحيضتين
المستقلتين بدون شاهد ودليل عليه مما لا وجه له ثم ان ظاهر الرواية انه
كلما انقطع الدم اغتسلت وصلت من دون تفصيل بالخامس وغيره على ما ذكره
الش ولعله لا بعد فيه مع احتمال الحيض والله تع يعلم قوله وهو اسود او احمر يدل
على الاول ما فى حسنة حفص البخترى عن ابى عبد الله عم ان دم الحيض حار عبيط اسود
له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فان كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع
الصلوة والعبيط هو الطرى وعلى الثانى ما فى رواية يونس عن غير واحد عن ابى عبد
الله عم اذا رايت الدم البحرانى فلتدع الصلوة فان البحرانى على ما فى الصحاح وق
هو الخالص الحمرة وفى ير شديد الحمرة وفى المغرب الاحمر الشديد الحمرة والسواد ونقل ذلك
عن ابن الاعرابى قوله وقيدها بالغالب ليندرج فيه آه الاظهر ان يق التقييد بالغالب لانه
قد يحكم بكونه حيضا وان لم يكن بالصفات كما يوجد فى ايام العادة فانه حيض وان كان
اصفر او اكدر باردا بغير دفع واما انه لانه ناج ما امكن كونه حيضا وتبين المص عليه
ففيه خفاء اذ بعد اعتبار الصفات كيف نعلم امكانه بدونها لو لا يجوز ان لا يمكن
ذلك كما فى الاقل من الاقل والاكثر من الاكثر الا ان يق انه نعلم الامكان من التقييد
بالغالب لانه يفهم منه انه قد يكون حيضا بدون الاوصاف فيعلم امكانه بدونها
وفيه تعسف اذ هذا حقيقة مفهوم الغالب والكلام فى فائدة التقييد به وظاهر ان ما ذكره
المص لا يصلح تنبيها على فائدته وكان المراد ان ما ذكره المص تنبيه عليه فى الواقع
لمن عرف الحكم من خارج لا ان بمجرد كلامه تنبيه عليه فتنبه قوله ومتى امكن كونه اى
الدم حيضا قال فى شرح عد هذا الحكم ذكره الاصحاب كذلك ولم نقف فى كلامهم وطا انه
مما اجمعوا عليه ولولاه لكان الحكم به مشكلا من حيث ترك المعلوم ثبوته فى الذمة
تعويلا على مجرد الامكان وقد يستانس له بظ الاخبار الدالة على تعلق احكام الحيض
بمجرد لون الدم مع امكان ان لا يكون حيضا ومن اعتبار التميز قوله ومحله كالجانب
ان اعتبرناه اشارة الى ما نقل عن ابن الجنيد انه قال دم الحيض اسود عبيط تعلوه حمرة
يخرج

يخرج من جانب الايمن ويحس المراة بخروجه ودم الاستحاضة بارد رقيق يخرج من جانب
الايسر والصدوق ره فى ير والشيخ فى ط ويه ومن تبعه اعتبروا فى الجانب بعكس ذلك
مستند الحكم ما رواه محمد بن يحيى مرفوعا عن ابان قال قلت لابى عبد الله عم فتاة
منا بها قرحة فى جوفها والدم سائل لا تدرى من دم الحيض ام من دم القرحة فقال
مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تستدخل الاصبع الوسطى فان خرج الدم
من جانب الايمن فهو من الحيض وان خرج من جانب الايسر فهو من القرحة كذا فى
في ويب على عكس ذلك وذكر فى الذكرى ان كثيرا من نسخ يب ايضا موافق للكافى ونقل
عن ابن طاوس بانه انما وقع العكس فى بعض النسخ الجديدة وانه قطع بانه تدليس وانت خبير
بان فتوى الصدوق والشيخ على العكس قرينة كون الخبر عندهما كذلك مع ان نسخ يب الان
متفقة على العكس والعجب منه ره مع ما نقلنا عنه فى الذكرى انه فى البيان افتى على فتوى
الصدوق والشيخ ثم ان الرواية انما تدل على الرجوع الى الجانب عند اشتباه دم الحيض بالقرحة
وكثير من الاصحاب ايضا منهم الشيخ فرضوه كذلك لكن جمع اخر اعتبروه مط وكانهم نظروا
الى ان الجانب ان كان له مدخل فى حقيقة الحيض وجب اطراده والا فلا لكن الاولى اطراح
الرواية مط كما فعله المحقق فى المعتبر لضعفها وارسالها واضطرابها ومخالفتها
للاعتبار لان القرحة يحتمل كونها فى كل من الجانبين وهو ظ وكذا الحيض لان دم الحيض
يقذفه الرحم وقد ذكر اهل التشريح بان فم الرحم تارة يميل الى الايسر وتارة الى الايمن
ويحتمل ايضا ان يكون القرحة فى جوف الرحم ومع فيحتاج لا يتميز من الحيض وقول الش ان اعتبرناه
كانه اشارة الى ضعف اعتباره ولم يعين الجانب المعتبر ليتم على القولين فتامل قوله
ونحو ذلك كمضى اقل الطهر من الحيضة السابقة وكونها ابلا على باى من لم يحو خص
الحامل وكونه فى ايام العادة مع تجاوز العشرة قوله وانما يعتبر الامكان بعد استقراره فيما
يتوقف الحكم على الاستقرار حمل الامكان على الاحتمال وهو فى اول الامر تقييد بما ذكره
ولو حمل على الامكان فى نفس الامر على مقتضى القواعد الشرعية فلا حاجة الى ما ذكره اذ الامكان
فى ايام الاستظهار وكذا فى اول رؤية الدم مجرد احتمال وبعد التجاوز عن العشرة او انقطاعه
قبل الثلثة ظ انه لم يكن امكان نفس امرى ويمكن ان يق انه ليس غرض الش ان كلام
المص يحتاج الى التقييد بل ان المعتبر ليس هو مجرد الاحتمال الذى قد يستعمل فيه الامكان

[illegible]

بل هو بعد استقراره الذي مآله الامكان النفس الامري فيجب حمل كلام المص عليه فافهم

كايام الاستظهار ذكر الاصحاب ان المعتادة عددا ووقتا او عددا اذا انقضت

ايام عادتها تستظهر وجوبا او استحبابا بيومين او يوما واحدا او ثلثة ايام او الى تمام العشرة

على اختلاف مذاهبهم تبعا لاختلاف الاخبار اي تترك العبادة طلبا لظهور الحال

في كون الدم حيضا او طهرا فان انقطع على العشرة تبين الاول وان تجاوز عنها تبين الثاني

ويقضي الصوم على التقديرين ولا قضاء للصلوة على الاول وتقضيها على الثاني ومنهم

من حكم بعدم قضائها ايض على التقديرين ففي ايام الاستظهار يحتمل كون الدم حيضا

لكن لا يستقر ذلك الا بعدم تجاوز العشرة ثم على القول بان ايام الاستظهار هو جميع

ما تجاوز عن العادة الى العشرة لا خدشة في التمثيل اصلا وعلى الاقوال الاخر التمثيل بها

مع كون جميع ما تجاوز العادة الى العشرة حكمه كذلك مما لا يقدح في صحة التمثيل وهو ظ

ولا في حسنه اذ يمكن ان يكون الغرض منه مع التمثيل دفع توهم ان الحكم بترك العبادة

فيها للحكم بكونه حيضا فصرح بانه ليس كذلك بل بناء الحكم على مجرد الاحتمال وانما

يتبين الحال بعد تجاوز العشرة فتامل مع انقطاعه قبل الثلثة الاولى حذف هنا

القيد ليكون ايض مثالا لما امكن كونه حيضا بدون استقراره ويكون الحكم موقوفا

على عدم انقطاعه قبل الثلثة نظير المثال الاول واما مع هذا القيد فهو مثال لما

امكن كونه حيضا ثم ظهر خلافه ح فكان الاولى في المثال الاول ايض ان يمثل بايام

العادة مع تجاوز العشرة ليكون مثالا لذلك ويكون كلاهما انقضاء على القاصد

لو حمل الامكان على الاحتمال كما فعله في ش شاد فافهم ولو تجاوز العشرة لما ذكر

ان اكثره عشرة وانه متى امكن ان يكون حيضا فهو حيض فعلم منه حال ما لم يتجاوز

العشرة انه حيض فبقي حكم ما لو تجاوز فعاد فبينه مرتين اخذا وانقطاعا ذكر جماعة

من الاصحاب ان العادة كما تحصل بالاخذ والانقطاع كذا تحصل بالتميز فلو مر بها شهران مع

التميز سواء ثم اختلط الدم في باقي الاشهر رجعت الى عادتها في الشهرين وقيل في الذكرى

لو انفقت ايام التميز عددا ووقتا وصفة مرتين استقرت العادة للحكم بانها اقراء

ولو اختلفت الصفة امكن ذلك اذا حكمنا بكونه حيضا كالاسود والاحمر ويمكن عدم العادة

هنا انتهى والظاهر اعتبار الاتفاق في العدد والوقت انما هو في جعل عادتها عادة

دعوى

وقتية وعددية والا فالاتفاق في العدد فقط يصير عادة عددية وفي الوقت فقط وقتية

فافهم سواء كان في وقت واحد الظ من التساوي اخذا وانقطاعا في كلام الاصحاب

هو ان يكون شروع الثاني في وقت شروع الاول وانقطاعه في وقت انقطاعه وهنا

فيمن حاضت في كل شهر هلالي يحصل مرتين مع الاتفاق فيهما في شهرين متواليين كان

رات في اول كل منهما مثلا ولو زادت عادتها عن الشهر او نقصت لا يحصل بالمرتين وانما

يحصل بمرتين كذلك بعد ما لو كان يكون حيضة الثانية بعد عشرة ايام مثلا من انقطاع الحيض

الاول او بعد شهرين وكذا الحيض الثالث بالنسبة الى الثاني وعلى هذا فالتعريف لا يصدق

الا على العادة الوقتية والعددية معا ولا يصدق على العددية فقطوا ما الش فكانه

جعله شاملا للعادة العددية ايض فكانه حمل الاستواء اخذا وانقطاعا على ان يكون

الحيض الثاني من اوله الى اخره مساويا للاول اي على اتفاقهما في القدر ولا يخفى ما فيه

من التكلف فتامل فاذا تجاوز عشرة هذا تكرار لقوله ولو تجاوز عادة المفصل

بين اجزاء المتن وليرتبط كلامه بالمتن الاتفاق على تحيض الاولى برؤية الدم

سنفصل القول فيه انش ثم ان هنا الفرق انما هو في ابتداء رؤية الدم وبينهما فرق اخر

وهو ان الاولى مع استمرار الدم تحيض وقت عادتها والثانية تتخير في وضع ايامها

حيث شاءت من ايام الدم وسيجيء المسئلة انش فانتظر فقيل انها كالمضطربة

اي الناسية للوقت والعدد جميعا او للوقت فقط واما الناسية للعدد فقط فانها

ايض تتحيض برؤية الدم وهو ظ والاقوى انها كالاولى ظاهره ان الاقوى انها كالاولى

وان لم نقل بذلك في المضطربة ولا وجه له لان انضباط العدد فقط مما لا تاثير له في

الحكم بالتحيض برؤية الدم نعم امكن القول به في الجميع كما ذهب اليه الش للاخبار الدالة على

ترك العبادة برؤية الدم اماما مطا واذا كان صفة الحيض ولعل مراد الش ايض هو هذا كما

يشعر به كلامه فيما سيجيء فتامل لا ترجع اليه عند التجاوز لا اختلاف العدد فيهما

فلا يصدق العادة على شيء منهما العدم عوده في مضبوط عدة شيء منه فاذا اتفق شهران

عدة ايام سواء فتلك ايامها وعن الباقر ع وقد سئل عن المستحاضة كيف تغتسل اذا رجعت

في نظر الايام التي تحيض فيها وحيضها مستقيمة فلا تقربها في مدة تلك الايام ولتدع الايام

الطويلة ليونس عن غير واحد عن ابي عبد الله ع قال ان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول حتى توالت

عليه حيضان اولك فقد علم ان ذلك صار لها دما وخلقا معروفا ولا خفاء ان مع الاختلاف
لا استقرار ولا استقامة ولا انقطاع لوقته من الشهر الاول ولو احتمل في الذكرى بلوغ جعلها
اقل العددين لتكرره ولعموم خبر الاقراء اي ما روى عن النبي ع دع الصلوة ايام اقرائك
مثله رواية زرارة عن احدهما ع المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وكذا ما في صحيحة
محمد بن عمرو بن سعيد عن الرضا ع تنتظر عدة ما كانت تحيض وصحيحة يونس بن يعقوب عن
ابي عبد الله ع تنتظر عدتها التي كانت تجلس وما في حسنة محمد بن مسلم بل صحيحة لا تصلي
حتى ينقضي ايامها وحسنة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع المستحاضة تنتظر ايامها فلا
تصلي ايامها والله تعالى يعلم ان لم تحيض ذلك اي التحيض برؤية الدم للمضطربة تركت
عليها على المبتدأة التعبد ثلثة ايام ليتيقن كونه حيضا كما ذهب اليه السيد المرتضى وابن الجنيد
والمحقق في المعتبر واما اذا جاز ذلك للمضطربة والمبتدأة ايضا كما ذهب اليه الشيخ فلبس ذلك
امرا افاده لها ضبط الوقت اذ مطلق المضطربة وكذا المبتدأة على هذا القول كما فهم
نوعين او انواعا وكان بعض النوعين والانواع اقوى من بعض كما تبين نبذ في
شاذ كجواز الاختلاف النوعي مع التساوي بين النوعين في القوة والضعف ولا تميز معه
وايضا يجوز ان يكون احد النوعين اقوى من جهة والاخر من جهة اخرى كالاسود الرقيق و
الاحمر الثخين ولا تميز ح ايضا كما يشير اليه وكانه لم يشترط ذلك هنا احالة على الظهور
وتعويلا على انه يستفاد من باقي كلماته في تفصيل الحكم او اراد بالنوعين النوعين
باعتبار القوة والضعف لا مط لكن هذا الارتفع الحد شيئا عن التعريف اذ التقييد غير مع
اطلاق اللفظ بدون اشعار اليه لا يخرجه عن القصور فتدبر ما يحتمل القوي
حيضا اي القوي بالنسبة الى غيره ما دام من النوعين او الانواع ففي الانواع اذا وجد
القوي فالمعتبر هو الاقوى كما في المعتبر والذكرى بشرط عدم تجاوزه حد اي حد الحيض
قلة وكثرة فلا ينقص عن ثلثة متوالية ولا يزيد على عشرة وهل يشترط وجود الوصف في تمام
الثلثة بحيث لا يتخلل فيها الضعيف او يكفي وجود القوي في كل من الثلثة ولو لحظة
مبني على ما سلف من تفسير التوالي كما صرح به في ش شاد ثم ان ظاهره انه مع تجاوز احد
حديه يسقط التمييز راسا لعدم امكان كون ما بصفة الحيض حيضا مع انه يمكن مع القصور
ان يجعله حيضا ويضم اليه متقدما او متاخرا ما يكمل على احدى الروايات على تقدير الرجوع اليها.

وكذا على تقدير الزيادة يمكننا ان يجعل الحيض على وفق احدى الروايات من جملة القوي
ولعله لو ندعي ذلك كان احوط ثم على تقدير الانواع واعتبار الاقوى على ما اشرنا
اليه لو نقص الاقوى عن اقل الحيض فيسقط اعتباره على ما ذكره لكن الظ ان يجعل الاقوى
والوسط حيضا سواء اتصل به او تخلل بينهما الضعيف فالكل حيض اذا لم يتجاوز المجموع
عن اكثر الحيض واما اذا تجاوز ولم يكن الوسط ايضا بقدر اقل الحيض فلا تمييز وان كان
الوسط بقدر اقل الحيض فيحتمل ان يعتبر الحيض ح هو الوسط لوجود شرايط التمييز فيه
في الجملة وان يسقط اعتبار التمييز لان ما هو اقوى اقل من اقل الحيض وما كان بقدره
ليس بشرط التمييز لان المعتبر فيه في الانواع كونه اقوى ولو تجاوز الاقوى عن اكثر الحيض
فالظ على ما ذكره سقوط التمييز مط لكن ح لو جعل الحيض على احدى الروايات من جملته
كان احوط كما ذكرنا ولو كان الوسط ح مما لم يتجاوز حديه احتمل اعتباره كما في السابق
ولم اقف في كلامهم على التعرض بهذه الفروع فتامل وعدم قصور الضعيف ا
قد يجزم بهذا الاشتراط مره في شرح وهو ظ المعتبر واحتمل الاصح في الذكرى عدم اشتراطه
لعموم قول النبي ص دم الحيض اسود يعرف فلو رات خمسة اسود ثم تسعة اصفر ثم عاد
الاسود ثلثة فصاعدا فعلى الاشتراط لا تمييز وعلى الاحتمال حيضها خمسة وظ
ان الحيض العائد لان الصفرة لما خرجت عن الحيض خرج ما ماثلها وفي رواية يونس بن
يعقوب عن ابي عبد الله ع في امراة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ثم الطهر ثلثة او ا
ثم الدم كك ثم الطهر كك ثم الدم كك انه ع اجاب بترك الصلوة مع الدم وفعلها
مع الطهر ما بينها وبين شهر فان انقطع عنها والا فهي بمنزلة المستحاضة ومثله في رواية
يونس بن يعقوب ايضا عن ابي بصير عنه ع وحملها الشيخ في الاستبصار على من اختلطت
عادتها وتغيرت عن اوقاتها ولم تتميز لها دم الحيض عن غيره ففرضها اذا رات الدم
ان تترك الصلوة واذا رات الطهر ان تصلي الى ان يستقر على عادة او يمضي شهر او على
مستحاضة استمر بها الدم واشتبهت عادتها ففرضها ح ان تترك الصلوة كلما
رات ما يشبه دم الحيض وتصلي كلما رات ما يشبه دم الاستحاضة الى شهر وتعمل بعد ذلك
ما تعمله المستحاضة وح يكون الطهر عبارة عما يشبه دم الاستحاضة لان الاستحاضة
بحكم الطهر وهذا صريح في عدم اشتراط بلوغ الضعيف اقل الطهر في هذا الشهر وكذا النقا

على الاحتمال الاول وفي ط افتى بمضمون الخبرين في المبتداة التي لا تميز لها ولكن لم يقيد بالشهر
بانها تترك الصوم والصلوة اذا رات الدم وتصوم وتصلي اذا رات الطهر الى ان تستقر على عادة قال
وانما قلنا ذلك لما روي عنهم ع من قولهم كلما رات الطهر صلت وكلما رات الدم تركت الصلوة
الى ان تستقر لها عادة فان كانت لها عادة تجعل ايام عادتها كلها حيضا سواء رات دما اسود
او احمر او نقاء وما بعد ذلك يكون طهرا او ان نسيت العادة وكان لها تميز تركت الصلوة
كلما رات دم الحيض واغتسلت كلما رات دم الطهر وتراعي بين الحيضتين للطهر عشرة ايام
ووجهه المحقق ره في المعتبر بانه لحصول الاشتباه وعدم تيقن الحيض او الطهر فتعمل فيه
بالاحتياط ولا يكون هنالك حيض بيقين لان اقل الطهر عشرة وحمل في المخ كلام الشيخ على
من رات اربعة اسود اول الشهر ثم خمسة طهر نقاء وبقية الشهر او تمام العشر بصفة
دم الاستحاضة فانها تحيض بما هو بصفة دم الحيض قو ولا يخفى ذلك على ظاهره و
لا يخفى ما فيه من البعد والاظهر تنزيله على ما ذكره المحقق فتامل   وتعتبر القوة
بثلثة ظاهره حصر اسباب القوة في الثلثة ولا وجه له فان من علامات الحيض الحرارة كما
ذكره المص وغيره وورد في الاخبار الكثيرة فلم لا يعتبر بها القوة وكذا الدفع على ما سبق
في المتن وورد في رواية حفص بن البختري بل هو اقوى من الرائحة اذ لم نعد الرائحة
الكريهة من علامات الحيض فيما وقفت عليه من اخبارنا وان شهد بالاعتبار وورد
في بعض اخبار العامة فتامل   والقوام فالثخين اه كان بنائه على الاعتبار ويؤيد
ايضا اعتباره صحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن الماضي ع في النفساء تدع الصلوة ما دامت
ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت وصلت وفي المعتبر
وقد روي عن ابي عبد الله ع انه قال دم الحيض حار عبيط غليظ اسود لم اقف عليها في كتب
الاخبار وقد سبق حسنة حفص بن البختري بهذه العبارة بدون لفظة الغليظ ودفعه الثلث
يوهم مع ذي الاثنين هنا اذا كان الاثنان الموجودان فيهما في مرتبة واحدة من القوة والضعف
واما مع الاختلاف فيجوز ان يكون الاثنان في ذي الاثنين اقوى بحيث تعارض قوتهما
اضافة الثالث في الاخر بل ربما ترجح بها على الثلث وكذا القول في ذي الاثنين وذي
الواحد مع اشتراك الواحد بعينه فيهما واما بدونه ففيه كلام اخر ايضا   سنشير اليه
استوى العدد وان كان مختلفا اراد بالعدد ما يشمل الواحد فيشمل ما كان في كل منهما اثنان

متفقان

متفقان او كون واحد منهما فيهما مختلفا وما يكون في كل منهما واحد متفقا او مختلفا
وفيه مع ما اشرنا اليه سابقا ان هذا انما يتم لو كان دلالة كل من الثلثة على الحيض في
مرتبة واحدة واما اذا كان بعضها اقوى دلالة كالسواد مثلا لكثرة الاخبار بتعريف الحيض
به والتصريح باعتبار التميز به في رواية السنن التي وردت في باب التميز دون الاخرين
فيمكن الحكم بالتميز والحكم بحيضية ما اختص بالسواد سواء كان كل منهما ذا الاثنين او ذا
الواحد ومن هنا ظهر ما اشرنا اليه من الكلام الاخر في ترجيح ذي الاثنين على ذي الواحد
مط وهو ان ترجيح ذي الاثنين اللذين يكونان اضعف دلالة كغير السواد على ذي الواحد
الذي هو اقوى دلالة كالسواد غير ظاهر فتامل   ثابت في المبتداة واما المعتادة فالمشهور
ان العادة اقوى ولا اعتبار للتميز مع معارضة العادة كان ترى في ايام العادة
الكدرة او الصفرة وقبلها او بعدها بلا تخلل عشر دما اسود وتجاوز المجموع عن
العشرة فانما تتحيض بالعادة دون التميز للاخبار الكثيرة الدالة على اعتبار العادة
مط من غير تقييد بانتفاء التميز وخصوص الرواية السنن وحسنة محمد بن مسلم بل
صحيحته قال سالت ابا عبد الله ع عن المراة ترى الصفرة والكدرة في ايامها قال لا
تصلي حتى تنقضي ايامها فان رات الصفرة في غير ايامها توضات وصلت وذهب
الشيخ في ير الى تقديم التميز والاعتبار به دون العادة عند تعارضهما وتردد في ف
وط ايض ويمكن الاستدلال له ببعض الاخبار كحسنة حفص بن البختري المتقدمة فاذا كان
الدم حارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة وغير ذلك من الاخبار المتضمنة لبيان الاوصاف
لكن الاقوى ما هو المشهور والعجب انه احتج عليه في ف باجماع الفرقة واعجب منه انه قال
مع ذلك فيه وفي ط ايض انه ان قلنا بالرجوع الى العادة كان قويا واما اذا لم يكن بينهما
معارضة بل امكن الجمع بينهما كما فرضنا من المثالين اذا لم يتجاوز المجموع عن العشرة
فالجميع حيض على ما ذكره في المعتبر وغيره لكن الظ انه لا دخل للتميز في هذا بل مع عدم
تجاوز العشرة الحكم كك وان لم يكن ما بعد العادة او ما قبلها بصفة الحيض بل كان
بصفة دم الاستحاضة كما ظهر مما ذكروه ان كل ما امكن ان يكون حيضا حكم به هذا كله
في العادة المستفادة من الاخذ والانقطاع واما المستفادة من التميز فحكم بعضهم بتقديم
التميز عليها لانه اصلها والفرع لا يعارض اصله وحكم صاحب المدارك بضعفه ثم

تقديم العادة مط فتامل   بكسر الدال على انها اسم فاعل اى التى ابتدات الحيض
وبفتحها على انه اسم مفعول اى التى ابتدئ بها الحيض   واما الابتدا اثر ذلك فى المرة الاولى
والثانية او بعد الابتدا مع اختلاف الدم فى المرتين او المرات السابقة لعدم استقرار
العادة مع الاختلاف ويفهم من اعتبار الاختلاف عددا ووقتا انه مع الاختلاف عددا
فقط او وقتا فقط لا رجوع الى التميز لاستقرار العادة فى الجملة مع انه حكم فى المضطربة
اى الناسية باقسامها بالرجوع الى التميز ولا يظهر وجه فرق بينهما فان الذاكرة لاحدهما
انما ترجع الى التميز فى الطرف الاخر لا فيما ذكرته ايضا وهذا يجرى مع استقرار احدهما
ايضا ولا دليل يوجب تخصيص الحكم بصورة النسيان لكن رجوع كل منهما فى الطرف الاخر
الى التميز لا يصح على الاطلاق بناء على ما هو المشهور من ترجيح العادة لان ذاكرة العدد الناسية
للوقت انما ترجع فى الوقت الى التميز لو وافق تميزها ما ذكرته من العدد واما مع عدم
مواصفتهما كان يكون العدد الذاكرة له سبعة مثلا وما استفيد من التميز ثلثة مثلا
فلا وكذا ذاكرة الوقت الناسية للعدد انما ترجع فى العدد الى التميز لو وافق تميزها ما
ذكرته من الوقت واما مع اختلافهما كان اتفق تميزها فى وقت اخر فلا ومثله القول فيما ذكرنا
من المستقرة عددا او وقتا بل لا يصح الحكم بالرجوع الى التميز على الاطلاق فى الناسية لهما ايضا
فانها اذا نسيت كلا منهما لكن علمت ان عددها كان ازيد مما تراه من الدم القوى فلا
يصح رجوعها الى التميز وهل يجرى مثل هذا فيمن لم يستقر لها شئ من الوقت والعدد بان
تكرر لها مع عدم استقرار العدد فى كل مرة ما زاد على ما تراه من الدم القوى يحتمله بناء على
استقرار ما زاد وان لم يتعين قدره فلا يصح اقتصارها على ما تراه من الدم القوى
ويحتمل عدمه بناء على عدم اعتبار مثل هذه العادة وهو اظهر فتدبر   وربما
الملفت على ذلك انه قد عرف المحقق ره فى المعتبر المبتداة بانها التى رات الدم اول مرة
والمضطربة بانها التى لم يستقر لها عادة وزاد فى موضع اخر عددا ولا وقتا وحكم فى كل
منهما بالرجوع الى التميز ولا ريب فى انه جعل القسم الثانى من المبتداة على تفسير الشارح مضطربة
واما انه هل خص المضطربة به وجعل المضطربة بتفسير الشارح قسيما للمبتداة والمضطربة
كما نقله صاحب لك وان كان حكمهما حكمهما فى الرجوع الى التميز او انه جعل المضطربة شاملا
لهما بناء على انه اراد بعدم استقرار العادة عدم استقرارها فى علمها سواء لم يستقر فى

الواقع

الواقع ايضا ام استقر فى الواقع لكن لم يكن ذاكرة له فلا يعلم من كلامه وعلى التقديرين
لما كان حكم الناسية باقسامها مما فصلوه كما سيجئ ولا اشتباه فيه فى كلامهم ولم
يتعلق غرض بتحقيق دخولها فى تعريفها الذى ذكره وعدمه بعد ما صح ادخالها فى
تعريفها وانما الغرض وهو تحقيق القسم الثانى من المبتداة وانه داخل فى هذا التعريف
فى المضطربة ويتفرع عليه ما ذكره من الفائدة فلنا قال الش وربما اطلقت اضافة
ربما من دون ذكر فاعلها اى ربما اطلقت المضطربة على ذلك اى على ما ذكرنا او على
من تكرر لها الدم مع عدم استقرار العادة فتكون المضطربة على هذا التفسير اعم
من الاول لشمولها القسم الثانى من المبتداة ويمكن حمل الكلام على انه ربما اطلقت
على المعنى الذى ذكرنا وعلى معنى اخر غيره وهو من تكرر لها الدم اه فح ينطبق المعنى
الاخر على ظ ما نقلنا من المعتبر لكن لا يخفى ما فيه من التكلف والركاكة ثم لا يخفى
ايضا ان ما اعتبره الش من تكرر الدم ليس فى كلام المحقق وكانه زاده لما راى صدق تعريف
المضطربة على ما ذكره على المبتداة ايضا فاضاف اعتبار التكرار اما استنباطا من
تعريفه او من قبل نفسه ليصح التعريف ويسلم عما اوردنا من النقض فتامل وانما
ارتكبنا ما ارتكبنا مع احتمال ان يكون هذا الاطلاق من غيره ويكون على وفق ما
نقله اذ لم نقف على اطلاق اخر فى كلامهم غير ما نقلنا من المحقق او من وافقه وايضا
كلامه ده فى ش شاد يرشد الى ان نظره الى تعريف المحقق مع بعد عدم تعرضه لما ذكره
المحقق واشتغاله بما ربما ذكره بعض من غير المعروفين فتامل   وتظهر فائدة
الاختلاف اه لما كان هذا الاختلاف بحسب الظ مما لا طائل تحته اذ الرجوع الى التميز
ثابت فى كل من المبتداة والمضطربة فبادخال هذا القسم فى المبتداة او المضطربة
لا يتفاوت الحكم ذكر ان فائدة الاختلاف تظ فى حكم اخر وهو انهم حكموا برجوع المبتداة
مع عدم التميز الى عادة اهلها كما سيجئ ثم بعد ذلك الى الروايات وحكموا فى المضطربة
مع عدم التميز بالرجوع الى الروايات من دون توسط الرجوع الى الاهل وعلى هذا
فتظ فائدة الخلاف المذكور لان من فسر المبتداة بما يشمل القسم الثانى يعلم ان مذهبه
فيه بعد التميز الرجوع الى الاهل ومن فسرها على الاصطلاح الثانى يعلم ان مذهبه
فيه بعد التميز الرجوع الى الروايات وعدم الرجوع الى الاهل وبما قررنا يندفع ما ذكره

صاحبك من ان الاختلاف في ذلك لفظي وما قيل في غاية المراد ونقل ما ذكره الش ضعيف جدا
لان الحكم في النصوص الواردة بذلك ليس منوطا بالمبتداة فيرجع الى تفسيرها ويختلف الحكم
باختلافه وذلك لان نظر الش ليس الى ما ذكره من ورود النص برجوع المبتداة الى الاهل
حتى يرد عليه ما ذكره من عدم ورود نص بذلك بل الى ما ذكرنا من ان باختلاف التفسير
يختلف مذهب كل فريق في حكمهم برجوع ذات القسم الثاني الى عادة اهلها او عدم رجوعه
واما مستند كل فريق والباعث لهم على الحكم بالرجوع او عدمه فشيء اخر فانتظر
ما اخذ المبتداة عادة اهلها فهذا هو المشهور بين الاصحاب ومستندهم مقطوعة سماعة
قال سألته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها
قال اقرائها مثل اقراء نسائها فان كان نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله
ثلثة والرواية مع وجود زرعة وسماعة الواقفيين فيها مقطوعة مضمرة لكن ادعى الشيخ
في ف الاجماع على صحتها وموثقة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال يجب للمستحاضة
ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم وفي المحقق به في المعتبر
هي تتضمن الرجوع الى بعض نسائها وهو خلاف الفتوى ولان الاقتراح في الرجوع الى واحدة
من النساء مع امكان مخالفة الباقيات معارض للرواية الاولى وفي المص في الذكرى انه
يمكن حملها على غير المتمكنة من معرفة عادات جميع نسائها فتكتفي بالبعض الممكن و
لان تتبع جميع نسائها متعذر غالبا انتهى ويمكن ايض حملها على انها تنظر بعض نسائها
اي تتامل في نسائها من حيث اقربها اليها بحسب السن والمزاج ونحو ذلك تقتدي باقرائها
ويمكن ايض ان تقرأ اقرانها بالنون لا بالهمزة كما وقع فيما عندنا من نسخة مصححة جدا
من يب ويكون المعنى تنظر الى طائفة من نسائها فتقتدي من بينهن باقرانها وعلى
الوجهين يمكن الجمع بينها وبين الرواية الاولى بحمل الاولى على ما اذا لم يكن بين المختلفات
من هي اقرب اليها على الاولى او لم يكن بينها الاقران او اختلفت الاقران ايض على الثاني
لكن يؤيد ظاهر الرواية من الرجوع الى بعض نسائها مطلقا رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع في
النفساء انها ان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست بمثل ايام امها او اختها
او خالتها ويمكن الجمع بينها وبين الرواية الاولى ايض بالقول بكفاية الرجوع الى البعض اذا لم يظهر
لها مخالفة البعض الاخر واما مع ظهور المخالفة فيكون حكمها ما في الرواية الاولى فهذه

رجوع

رجوع يمكن بها الجمع بين الروايتين ولا يبعد الذهاب اليها لو لم يثبت اجماع على خلافها
هذا واعتمد المحقق ره في الاستدلال على ان الحيض تعلم فيه بالعادة وبالامارة كما يرجع
الى صفة الدم ومع اتفاقهن يغلب انها كاحدهن اذ من النادر ان تشذ واحدة من جميع
الاهل وعلى اتفاق الاعيان من فضلائنا على الفتوى بذلك وجعل الروايتين مؤيدة و
مع ذلك اظهر ترددا فيه ثم لا يخفى ان الرواية الاولى تختص بالمبتداة على الاصطلاح الثاني
والرواية الثانية في مطلق المستحاضة من غير تخصيص المبتداة اصلا وهو ايضا خلاف الفتوى
لكن الامر فيه هين لامكان التخصيص والاعتبار الذي اعتمد عليه في المعتبر ايض الظ
انه يجري في مطلق المستحاضة ولا اختصاص له بالمبتداة بالحيض وبغير المستقر منه اذ الظ
في الناسية ايض ان تكون عادتها المنسية موافقة لعادة اهلها لندرة ان تشذ واحدة
منهن وعلى هذا فمن حكم بذلك في المبتداة بالمعنى الاعم يمكن ان يكون اعتماده على الرواية
الثانية او ذلك الاعتبار ولا يقدح فيه جريانهما في مطلق المستحاضة اذ لعل خروج
غيرها عن الاجماع ولم يظهر لهم اجماع فيما سوى المضطربة الناسية ومن يظهر ان لم يظهر النقض
على من خص الحكم بالمبتداة بالمعنى الثاني لو تمسك بهذين الوجهين اشكل لاحتجاج
فيما ذكرنا ما نقل عن ابي الصلاح من حكمه برجوع المضطربة ايض الى نسائها مقدما على
التمييز لندرته وكونه معلوم النسب لا ينافي ظهور الاجماع عندهم على خلافه هذا
وفي شرح الشاد وجه التفسير الاول بان الحكمة في رجوع المبتداة الى النساء وجوده فيمن لم يستقر
لها عادة دون المضطربة الناسية وهي ان الاولى لم يسبق لها عادة ترجع اليها
بخلاف الناسية التي قد سبق لها عادة ولا يخفى ضعفه من الطرفين او احدهما
ولا اختصاص للعصبة هنا لان الطبيعة جاذبة من الطرفين كذا في شرح الشاد اخذا من
الذكرى ويؤيده ايض ما نقلنا من رواية ابي بصير في النفساء وذكر ايض في شرح الشاد انه لا فرق
بين الحية من الاهل والميتة المعلوم عادتها ولا بين المساوية في السن للمبتداة والمخالفة
وذكر ايض انه تتخير في وضع الايام حيث شاءت من الشهر لعدم الاولوية وان كان وضعها
في اول الشهر اولى وهذا يدل على ان حمل الرجوع الى الاهل على الرجوع اليهن في العدد فقط لا
في الوقت ولا يبعد الحمل على ما يعمهما وان تعذر اتفاقهن في الوقت فلا يبعد ذلك في العدد
ايض مع كثرتهن ومع قلتهن فلا يبعد بينهما ومع وحدة الاهل فالامر اظهر لكن الحق

الرواية الاولى انما تشعر بان المراد الرجوع في العدد وكيفما كان فالرجوع الى الاهل في الوقت
ايض مع الاتفاق او وحدته لا ريب انه احوط فتامل   فاقرانها في المعتبر الرجوع الى
الاقران في المرتبة الثالثة شيء اختص به الشيخ ره ذكر ذلك في الجمل وط ونحن نطالبه بدليله
فانه لم يثبت ولو قيل اذا غلب في الظن انها كنسائها مع اتفاقهن تغليب في الاقران منعنا
ذلك فان ذوات القرابة بينها وبينهن مشاكلة في الطباع والجنسية والاصل فقوي الظن
مع اتفاقهن علينا وانها لهن وليس كذا الاقران ولا مناسبة مقتضية لانا نرى الغير تعطي
شبها ولا نرى للقاربة لها اثر فيه انتهى ولا يخفى ان اتفاق جميع الاقران مما يورث الظن
بكونها مثلها لكن هذا انما هو مع كثرتهن والاتفاق ح مما يندر وقوعه وايض بناء
الحكم على مجرد هذا الظن بدون نص لا يخ عن اشكال وذكر المص في الذكرى ان لفظ نسائها
دال عليه فان الاضافة تصدق بادنى ملابسة ولما لابسها في السن والبلد صدق على من
النساء وفيه مع بعده انه ح يلزم ان لا يعتبر الترتيب بين الاهل والاقران بل يكون المعتبر
اتفاق جميعهما عند وجودهما على مقتضى الرواية الاولى والاكتفاء ببعض من كل منهما
على مقتضى الرواية الثانية وكلاهما خلاف فتوى الاصحاب على انه على تقدير الاكتفاء
بادنى الملابسة يشكل اشتراط الاتحاد في السن والبلد لتحقق الملابسة باحدهما بل بغيرهما
من الملابسات غاية الامر ان يخرج ما ثبت الاجماع على عدم الرجوع فيه ولا اجماع على
اعتبار الاتحاد في البلد بل الاكثر لم يعتبروه مع انه ره اعتبره وتخصيص النص بمجرد ما ذكره
من ان للبلدان اثرا ظاهرا في تخالف الامزجة لا يخ عن اشكال نعم لو لم يكن بناء الحكم
على النص بل على الاعتبار ورعاية الظن بالمشاكلة اتجه ما ذكره وكانه ره اعتبر ذلك
وحمل النص عليه فتامل ثم لا يخفى ان مرادهم بالاهل اعم من المقارب في السن وغيره بدليل
انهم حكموا مع اختلافهن بالرجوع الى الاقران مع اتفاقهن فلو اشترط كون الاهل ايض
من الاقران كيف يتصور اختلافهن واتفاق الاقران ولو حمل الاقران على الاقران من غير
الاهل وان امكن ذلك لكن الحكم بالظن بلحوقها بالاقران من غير اهلها مع ما ترى من
تخالف اقرانها من اهلها لهن كما ترى وايض كيف يحكم بزوال هذا الظن بخروج واحدة
او اثنتين من اقران غير الاهل ولا يحكم بزواله بخروج جماعة من اقران الاهل وهو ظ
وعلى هذا فلا بد عليهم انه مع اختلاف الاقارب كيف حكموا ببقاء الظن بانها كاحدى الاقران

ودون

٧١

وذلك لانه لا يبعد فيه لان لاختلاف السن اثرا بينا في ذلك فلا يبعد في الحاقها بالاقران
دون الاقارب مع عدم تقارب بينها وبينهن لكن يبعد ح ان الحكم بتقديم الرجوع الى الاهل
على الاقران على هذا لو كان بناؤه على الاعتبار لا يخ عن اشكال اما لو كان بناء الحكم بالرجوع
الى الاهل على النص فلا اشكال اذ النص يتبع مثله ولا ينظر معه الى الاعتبار فاعتبر
وهي من قاربها في السن الظاهر ان المراد الرجوع الى من قاربها في السن وقت الرجوع لا الى من
اخبرت عادتها كذا حين كونها في سن المبتدأة المفروضة وان كانت في ذلك الوقت على سنها
بكثرة على ما قيل لاختلاف العادات باختلاف الازمنة وايض لو اعتبر ذلك لكان ينبغي ان يعتبر
ذلك في الاهل ايضا مع وجودهن وح مع اختلافهن كيف يحكم بالرجوع الى اتفاق الاقران
اما مطلقا او من غير الاهل على قياس ما ذكرنا في الحاشية السابقة فتامل   واعتبر المص في كتبه
الثلثة في سن وان فقد التميز جعلت عادة نسائها ان اتفقن او اقرانها من بلدها حيضا
وان فقدن رجعت الى الروايات ومثله في البيان ولا يخفى ان ظ هذه العبارة لبيان اعتبار
البلد في الاقران كما فعله الشيخ في ط نعم كلامه في الذكرى صريح في ان الظ اعتبار اتحاد البلد
فيهما فلعل الش جعل ما في الذكرى قرينه على تعلق قوله من بلدها بالطائفتين جميعا ولعل
التقييد بالبلد في الاقران دون الاهل على ما في ط باعتبار تعذر العلم بحال جميع الاقران
فقيد بمن في البلد ولا يخفى تعذر ذلك في كثير من البلاد ايض وايض اذا تيسر استعلام حال
من ليست من اهل البلد اما لحضورها في البلد او بنحو اخر فلم لا يعتبر وفاقها وخلافها ويمكن
جعل اقرانها من بلدها شاملا لكل من حضر البلد وان لم تكن من اهل البلد وكيفما كان فلو
اجيز الاقتصار باتفاق من تيسر لها استعلام حالها من الاقران بلا كلفة لا يمكن ان يكون
محكمهم انوا الاقلا غرة له غالبا فتدبر   لاختلاف الامزجة باختلافه ق في ش الارشاد
وفي معارضته لعموم النص نظر ولعل مبناه ما ذكره المص على ما اشرنا من التعويل في الحكم على النص
والاعتبار جميعا   وهو لجوده هنا لو كان التعويل في الحكمين على الاعتبار واتباع الظن
ومع ذلك فالحكم الكلي لا يخ عن اشكال بل ربما كان الظن في طرف الاقل باعتبار تقارب سن
او مزاج ونحوه واما من اعتمد في الحكم الاول على النص بل في الثاني ايض على ما نقلنا عن
الذكرى فلا جودة لما ذكره اذ الرواية الاولى صريحة في اعتبار الجميع والثانية ظاهرها مطلقة
في النظر الى البعض والاقتصار باقرانها فاعتبار الاكثر لا وجه له الا ان يق كما ذكره في ش الارشاد

كذا في شرح الارشاد لمم

ان الرواية الثانية حجة في الاغلب خرج ما دونه بالاجماع فيكون كالعام المخصص في كونه
حجة في الباقي لكن يشكل الحكم به مع مخالفته للرواية الاولى الا ان يخص قوله فان اختلط
فيها بما اذا لم يكن فيهن اغلب جمعا بين الخبرين فتامل قوله بموتهن وعدم العلم فرض
الموت باعتبار انه غالبا سبب لعدم العلم بحالهن والا فالمناط هو عدم العلم بالهن قوله
وهي اخذ عشرة ايام الرواية التي استدل بها على ذلك هي ما تقدم من مقطوعة سماعة و
موثقة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله ع في المرأة اذا رأت الدم في اول حيضها فاستمر الدم
تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة
ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما ورواية اخرى عن عبد الله بن بكير بهذا المضمون من
غير اسناد الى احد الائمة ع ولا يخفى ان مقطوعة سماعة ليست بظاهرة فيما ذكروه بل ظاهرها
التخيير بين الثلثة الى العشرة في كل شهر كما هو مذهب سيد المرتضى وظ الصدوق واما روايتا
ابن بكير فظاهرها التحيض بالعشرة في الشهر الاول وبالثلثة في باقي الشهور كما نقله في المخ عن
ابن الجنيد لا ما ذكروه من العشرة والثلثة في كل شهر بين وايضا الروايتان مختصان بالمبتدأة
فالحكم في المضطربة ايضا على ما ذكروه لا وجه له الا ان يثبت عدم القول بالفصل
في ذلك لكن الشيخ في عدة ذكر هذا الطريق في المبتدأة مع رواية الستة او السبعة واستدل
بها على الروايتين وفي المضطربة اقتصر على التحيض بالسبعة وظاهره الفرق بينهما وتفطنه
لما ذكرنا فتدبر قوله من شهر وثلثة من اخر الظاهر ان مرادهم بالشهر هنا هو الهلالي كما صرح
به الشيخ في المبسوط والمحقق الشيخ علي في شرح عده معللا بالرجوع الى الجبلة فان الغالب حصول
الحيض في كل شهر مرة وعلى هذا فان كان ابتداء الدم اول الشهر فالامر واضح وان كان في اثنائه
فانما ابتداء الشهر الثاني بعد ما مضى من الهلالي الثاني بقدر ما مضى من الاول قبل الدم
وهكذا ويحتمل ان يعتبر الشهر ح ثلثين يوما لا الهلالي وظ رواية ابن بكير السابقة اعتبار
ثلثين يوما مط ويحتمل بعيدا على اعتبار الهلالي ان يجعل ما بعد الهلال الاول داخلا
في الشهر الثاني اذا مضى من ايام حيضها اقل الطهر فيجوز لها ح ابتداء الحيض ثلثا بعد ذلك
وان لم يتم شهرها الاول ثلثين يوما ولا هلاليا فتدبر قوله مخيرة في الابتداء بما شاءت
منهما واعتبر بعضهم كالشيخ في المبسوط الابتداء بالثلثة وبعضهم بالعشرة وهو اقوى نظرا الى ما
نقلنا من الروايتين فتدبر قوله او سبعة سبعة اه مستنده رواية السنن التي رواه

محمد بن عيسى عن يونس عن غير واحد عن ابي عبد الله ع قال فيها ان النبي ص قال لحمنة بنت
جحش حين رأت الدم اول مرة واستمر بها تحيضي في كل شهر في علم الله ستة ايام او سبعة
وفي اخر الرواية ما ظاهره ان الناسية التي اختلطت عليها ايامها وزادت ونقصت
حتى لا تقف منها على حد ايضا مع عدم التميز سنتها السبع لان قصتها قصة حمنة ومن
نقصته حمنة يعلم جريان الشك ايضا فيها والترديد بين الستة والسبعة يمكن ان يكون
للتخيير فيكون مخيرة في التحيض سبعة سبعة او ستة ستة كما هو المشهور بين الاصحاب بل
ربما يجوز على هذا التخيير ايضا في بعض الشهور بالستة وفي بعضها بالسبعة ولا محذور في
التخيير بين فعل الواجب وتركه كما في مواضع التخيير بين القصر والاتمام والتسبيحات بدل
الحمد وكايام الاستظهار على القول باستحبابه ويمكن ان يكون حوالة الى اجتهادها واخذ
ما هو الاليق والاولى بها منهما كما اختاره مدده في المنتهى وبه حذرا عما ذكر من المحذور
في التخيير الذي اشرنا الى دفعه وذلك اما باختيار ما هو اوفق بمزاجها كما ذكره الش او
باعتبار رجوعها الى اهلها او اقرانها واخذ ما هو عادتهن منهما ومع الاختلاف اخذ
عادة من تراه اقرب اليها منهما بحسب الجهات الموثرة في هذا الباب او غير ذلك من وجوه
الترجيح وح فالتخصيص بهما باعتبار ان الغالب في النساء هو احدهما واحتمل في الذكرى
الاخذ بالستة عند موافقة عادتهن او نقصان عادتهن عنها والسبعة مع موافقتها
لها او زيادة عليها عملا بالاقرب الى عادتهن في الموضعين واما قوله ع في علم الله فمعناه
اختصاص علمه بالله اذ لا حيض لها معلوم عندها او فيما علمك الله من عادات النساء
فانه القدر الغالب عليهن كما في الذكرى وقال الطيبي في حاشية المشكوة اي فيما اعلمك
الله او في علمه الذي بينه للناس وشرعه لهم هذا والرواية مرسلة وقد نقل ايضا الصدوق
عن ابن الوليد انه لا يعمل بما تفرد به محمد بن عيسى عن يونس ولعدم صحة الروايات في
المحض به في المعتبر الوجه عندي ان تتحيض كل واحدة منهما ثلثة ايام لانه اليقين في الحيض
وتصلي وتصوم بقية الشهر استظهارا وعملا بالاصل في لزوم العبادة وقال المص في الذكرى
في خبر يونس ان الشهرة في النقل والافتاء بمضمونه حتى عد اجماعا يدفعهما اي ما ذكر من
الضعف وقد يؤيد ان حكمة الباري اجل من ان تدع امرا مبهما تعم به البلوى في كل
زمان ومكان ولم يبينه على لسان صاحب الشرع انتهى ولا يخفى ايضا ان ضعفها بالارسال

بتخيرايضا بانه رواها عن غير واحد فبعيد عن الكذب على ان من تامل فيها مع ما فيها من الفوايد والاحكام يحكم جدا ببعد وضع مثلها لكن مع ذلك الاحوط التحيض بثلثة على ما ذكره المحقق والجمع في بقية الستة او السبعة بين التكليفات ووظيفتي الحايض والمستحاضة والله يعلم

وان كان الافضل اه وجه الافضلية ان به يخرج عن خلاف من اوجب الاجتهاد كما نقلنا عن بعض ويحصل البرائة على كل من احتمالي الرواية في او وهذا بناء على جعل الاجتهاد منحصرا فيما ذكره كما يظهر من شرح الشارح قده وهل اخذها باحد الاعداد الثلثة على جهة التخيير او الاجتهاد بمعنى انه ان كان الغالب على ظنها الحرارة اخذت السبعة او الثمانية فالستة وان كان معتدلا فالثلثة والعشرة وجهان اختار ثانيهما المص في نهاية واما على ما اشرنا اليه من عدم انحصار الاجتهاد في رعاية ذلك فبمجرد ذلك ما لم يراع الجهات الاخرى لا يخرج من الخلاف ولا يحصل اليقين بالبرائة على كل من الاحتمالين وان كان مع ذلك افضل من العمل باطلاق التخيير كما لا يخفى وان كان الاولى الاول وذلك لان الغالب في عادات النساء العود الى التحيض في وقت الاول فهذه المراة لما تحيضت عند روية الدم بالاول اما بمجرد روية الدم او بعد ثلثة ايام على القولين فصار الاول حيضا لها شرعا فالاولى لها عند دخول الشهر الثاني اي بعد مضي شهر هلالي او ثلثين يوما من ابتداء روية الدم على ما ذكرنا سابقا من الوجهين الاولين من الوجوه المذكورة هناك ان تتحيض ايضا بالاول ليكون على وفق الغالب من عادات النساء فالمراد بالاول هو ما ذكرنا لا اول الشهر الهلالي مط اذ لا يظهر وجه لاولويته وايضا ربما لم يتخلل بين اول الهلال الثاني وحيضه السابق اقل الطهر الا ان يشترط في الاولوية تخلل ذلك كما اشترطنا ذلك في احتمال الابتداء منه في الوجه الاخير من الوجوه المذكورة سابقا في تحقيق الشهر وبقي ان ترك اعتمادا على الظهور وفي المحقق الشيخ علي رده في شرح عد ولا شك في اولوية اول الشهر لو اقتصر الغالب لحمل مراده ما ذكرنا فاراد باول الشهر اول الشهر الثاني الذي يتحيض ثانيا فيه وان اتفق في وسط الشهر الهلالي لا اول الشهر الهلالي اذ مع الحاجة حينئذ الى ما اشرنا اليه من اشتراط تخلل اقل الطهر وليس في كلامه كون الغالب روية الدم في اول الشهر الهلالي غير ظ وعلى تقدير كونه غالبا فانما يعتبر الظن الحاصل بسبب الغلبة فيمن كان حيضه اولا ايضا اول الشهر واما اذا كان

حيضه

حيضه الاول في وسط الشهر فلا ريب ان ليس الغالب فيها تحيضها في الشهر الثاني في اول الشهر فبعد ما فرض ان رويتها الدم كانت اولا في وسط الشهر وقد تحيضت به شرعا لا وجه لتحيضها في الشهر الثاني اول الشهر الهلالي بناء على الغلبة المذكورة في غيرها ومر ده في المنتهى بعد ما حكم بالتخيير قال وقيل انها تتحيض في اول الشهر ثم وتصلي عشرين يوما ثم ق وتصلي سبعة وعشرين ولا دلالة فيه اذ مع اختيارها للثلثة الاخيرة مثلا تصلي سبعة وعشرين يوما وكذا لو اختارت الوسطى انتهى ولعل مراد القائل ان حكمه عم في رواية ابن بكير السابقة بالصلوة عشرين يوما وسبعة وعشرين يوما بعد التحيض يدل على تقديم التحيض في المرتين وفيه ان دلالته لمجرد التقديم الذكري على وجوب التقديم لا يخلو عن ضعف وكذا بمجرد توافق العبارة في المرتين مع وجوب التقديم في المرة الاولى الحكم بوجوبه في الثانية ايضا ضعيف على ان عبارة الرواية في المرتين في بعض النسخ ليست بالواو على ما نقله بل في الاول ثم كما نقلنا سابقا وح يسقط الوجه الثاني راسا وكذا الاول اذ التقديم الذكري معارض بتغيير الاسلوب وايراد ثم في الاول والواو في الثاني هذا واما ما اورده ره عليه ففيه خفاء ولو حمل كلامه على ان الصلوة سبعة وعشرين يدل على تقديم التحيض مع عدم ظهور وجه له فكان ينبغي ان يورد عليه ان لا دلالة فيه اذ التحيض بثلثة يستلزم الصلوة سبعة وعشرين ولا دلالة على وجوب تقديم الحيض فيعرضه لخصوص الثلثة الاخيرة او الوسطى لو اريد بها الحقيقة لا وجه له لو اريد بها الاعم فلا وجه للتفصيل وان حمل كلامه على ان الظاهر من السبعة وعشرين هو المتصلة فكان ينبغي ان يقول ان مع اختيارها الثلثة الاخيرة ايضا تصلي سبعة وعشرين متصلة فلا يصح قوله وكذا لو اختارت الوسطى على ان للقائل ح ان يتمسك بعدم القائل بالفصل لانه اذا ابطل التخيير مط بما ذكره فانحصر القول في وجوب تقديم الحيض فالاظهر منع ظهور سبعة وعشرين في المتصلة فتامل ولا اعتراض للزوج في ذلك علله في شرح عد بان ثبوت الحيض لها باصل الشرع والتخيير لو ثبت اصالة قبل الاجتهاد بالمحال اقتضى تساوي جميع ايام الشهر بالنسبة اليها فامتنع تحيضها التي معلوم وكما لم يكن ذلك منوطا باختيارها اصالة لم يكن للزوج في ذلك اعتراض ويحتمل ان يكون كالواجبات الموسعة انتهى ولا يخفى ضعف التعليل وقوة ما ذكره من الاحتمال

هنا فى الابتداء واما بعد تحيضها وتركها صلوة مضت ومنها فعدم جواز الاعراض
اطهر اذ بعد لحنيا رها لك بنت الحيض فى حقها شرعا فتدبر **قوله** اما ما بعد فنا
ما بوا فقه لبعد اختلاف عرات الحيض ولان ذلك قائم مقام العادة فى العادة
مع احتمال بقاء التحيير للعموم ولان العادة تتقدم وتتاخر وكذا القول فى التحيير فى الاعتبار
بالنسبة الى الدور الثانى مع بقاء شرائط الرجوع اليها كما فى ش شاذ وما ذكره من
الاحتمال لايخ عن قوة فى الموضعين فتدبر **قوله** وهنا اى العمل باحدى الروايات
التحيير فى وضع العدد حيث شائت اذ نسبت المضطربة الوقت والعدد معا ولعل
مراده بالنسيان ما يشمل الجهل باعتبار عدم الاستقرار فان ما ذكره من احكام الناسية
باقسامها يجرى فى غير المستقرة ايضا باقسامها فافهم **قوله** اخذت العدد كالروايات
اى مع التحيير فى وضع العدد الذاكرة له حيث شائت من ايام الدم كتحيير الناسية لهما
فى وضع عدد الروايات حيث شائت منها وكذا سائر ما ذكر فيها من اولوية الاول مع عدم
اعتراض الزوج وحكم ما بعد الشهر الاول وقد ذكر المص فى الذكرى عدم اعتراض الزوج
اولوية اول الشهر هنا فقال الاولى تخيرنا العدد ونسيت الوقت فتخصص بالاجتهاد
ايامها ولا اعتراض للزوج ومع عدم الامارة تخيرها واول الشهر اولى لامكان الحيض
فيه مع سبعة ولقوله الص عم تترك الصلوة عشرة ايام ثم تصلى عشرين يوما انتهى ولقد
احسن حيث خص عدم اعتراض الزوج بصورة الاجتهاد لكن استدلاله على اولوية
اول الشهر بما نقله من الرواية كما ترى لانها مع ورودها فى ناسيتهما لا فى ناسية الوقت
خاصة الحكم فيها بما نقله انما هو ابتداء رؤية الدم وكانه لا خلاف عندهم فى الانتقال
فى وجوب التحيض بالدم اما بمجرد رؤيته او بعد بلوغ ثلثة حكمهم بالاولوية انما هو بعد استمراره
فى المرة الثانية وعلى هذا فما نقله من الرواية لا شاهد فيه على ما ذكره من الاولوية فافهم
ثم ان التحيير فى وضع العدد حيث شائت من ايام الدم هنا وكذا فى السابق انما هو مع
نسيان الوقت مطلقا اما مع تذكره فى الجملة كان تذكر انه كان حيضها فى النصف الاول او
الثانى من الشهر فالتحيير فى وضع العدد انما هو بالنسبة الى ذلك الوقت لا مط وهو ظ
ويتفرع على هذا انه قد يحصل اليقين بالحيض فى بعض ذلك الوقت كما اذا زاد العدد
الذاكرة له عن نصف ذلك الوقت الذى ضل فيه العدد فان الزائد وضعفه حيض بيقين

فلوكان

فلوكان العدد ستة والوقت الذى ضل فيه العدد عشرة فالخامس والسادس حيض بيقين
ويجب اكمالها ستة متقدما او متاخرا ولو كان العدد سبعة فيها فالاربعة المتوسطة
حيض بيقين ووجب اضافة ثلثة اليها ويتخير فى تقديمها او تاخيرها وقس على ذلك
سائر ما يرد عليك من فروع هذا الباب واما اذا كان العدد مساويا للنصف او ناقصا
عنه فلا حيض بيقين وتتخير فى وضعه حيث شائت من ذلك الوقت مط فتامل
قوله ولا فرق هنا بين تيقن يوم اى ما ذكرنا من الفرق سابقا فى الوسط الحقيقى من ان
الوسط ان كان يوما وجب اخذ العدد سبعة وان كان يومين وجب اخذه ستة
لا يجرى هنا اذ الوسط بمعنى الاثناء مط سواء كان فردا او زوجا يكون فى العدد
الزوج والفرد ولا يعلم من فرديته او زوجيته فردية الكل او زوجيته بخلاف الوسط
الحقيقى وهذا لا ينافى ظهور فرق بين اليوم واليومين من وجه اخر وهو ان الوسط
بهذا المعنى اذا كان يوما يطابق جميع الروايات واذا كان يومين لا يطابق رواية
الثلثة لتيقن الاربعة ح واذا كان اربعة فصاعدا لا يطابق الستة ايضا كما اذا كان خمسة
فتعين رواية السبعة لتيقنها ح كما انه اذا كان زائدا عن الخمسة لا يطابق شيئا من
الروايات لتيقن الثمانية اذا كان ستة والتسعة اذا كان سبعة والعشرة اذا كان
ثمانية فيجب العمل فى هذه الصور بالمتيقن فتامل **قوله** ولو ذكرت عددا فى الجملة اى
من غير ان تعلم كونه اولا او اخرا او وسطا فكالمضطربة باحدى الروايات انما هو اذا كان
اقل من كل منها كما اذا نقص عن الستة واما اذا كان ستة فيتعين عليه العمل برواية
الستة او السبعة واذا كان سبعة فيتعين السبعة كما انه اذا زاد عليها تعين ما تيقنته
هنا واعلم ان الحكم بالرجوع الى الروايات فى ناسية الوقت والعدد وناسية العدد
فقط على ما ذكره الش هو المشهور بين الاصحاب لكن يشكل بان الروايات على ما نقلنا
سابقا لا يظهر منها حكم الناسية اص بل روايات الثلثة والعشرة مخصوصة بالمبتدأة وروايات
السبعة والستة وان ذكر فى اولها ان رسول الله ص سن فى الحيض ثلث سنن بين فيها
كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد مقالا فيه بالرأى لكن لا يظهر مما فصل فيها
على ما فهمنا حكم الناسية والحكم بالستة والسبعة فيها كما سبق انما هو فى المبتدأة
والمرأة التى اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد ظاهرها

وكلام بان الثلثة فى الموضعين لم تكن الحدية المتصلة بها فتدبر ١٢

المضطربة التي تغير حيضها واضطرب ولم يبق لها عادة مستقرة فشيء منها لا يلائم الناسية
وما ذكره الشيخ في شرح الشرائع من ان المراد باختلاط الايام نسيان العادة لانه من صحيح السنن
المتقدمة في اول الحديث التي من جملتها واما سنة التي قد كان لها ايام متقدمة ثم
اختلط عليها من طول الدم وزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من
الشهر ففيه ان العبارة الناسية ايضا ليست بظاهرة في الناسية بل ظاهرها ايضا هي ما
ذكرنا وقوله حتى اغفلت لا لانه بمعنى تركت لا بمعنى نسيت فلا تعقل وما نقلنا
من الرواية من حصر الاحوال فيما ذكر فيما يمكن ان يحمل على حصر الاحوال للمراة بحسب خلقتها
لا ما يشمل حالها بحسب ما يعرض لها من النسيان ايضا وبالجملة فالرواية مما عرفت من
حالها سكوتها للناسية غير ظ بل الاسعد عندي ان يحمل اخر الرواية على انه تكرار السنة
الثالثة التي في المبتداة مع الاشعار بان ما ذكر من ان سنتها السبع انما هو مع عدم
التميز كما ان فيما قبله وقع تكرار السنة الثانية ايضا وح فلا نظر منها الحكم بالسبع
في غير المبتداة اصلا وعلى هذا فلا يبعد القول في المتحيرة بما نقلنا سابقا عن المحقق
في المعتبر في المبتداة والمضطربة من انها تحيض بثلثة ايام وتعمل في الباقي عمل المستحاضة
استظهارا وعملا بالاصل في لزوم العبادة لكن المحقق في المعتبر مع ترجيحه لذلك
في المبتداة والمضطربة على ما نقلنا لم يذهب الى ذلك في مسئلة المتحيرة بل ذهب الى
ما سنبقل عن الشيخ من الاحتياط والجمع بين التكليفات لكن صاحب المدارك نسب الى
المعتبر هنا القول في المتحيرة ايضا وبالجملة فهذا القول فيها لو كان به قائل لا يخ عن قوة
لكن لو روعي مع ذلك في بقية ما يكملها باحدى الروايات احتياطا فيجتنب الحائض و
قضاء الصوم كان احسن من مخالفة المشهور لكن باحتياط وح يتخير في وضع الثلثة حيث شاءت
من ايام الدم او يتعين الاول كالقولين في العدد المروي واما الناسية للعدد فلا
يبعد القول فيها ايضا بما ذكره المحقق من الاقتصار على الثلثة الا ان تستيقن ما علمت
زيادة عليها فتقتصر على القدر المتيقن منها كما لو علمت وسطا وانه يومان فتقتصر على
الاربعة او ذكرنا ربعة احسن ولم يعلم زيادة عليها ولا عدمها فتقتصر على ما علمته
والحاصل انها تقتصر على المتيقن من الثلثة او ما زاد عليها من غير رجوع الى كل لاحدى
الروايات وتعمل في الباقي عمل المستحاضة لكن لو راعت الاحتياط في البقية المكملة لاحدى

على ما ذكرنا لكان اولى ثم لو تعين وقت الثلثة او ما زاد مما علمته كان علمت اوله او اخره
او وسطه وانه يوم او يومان فالامر واضح واما اذا لم يتعين كما لو علمت انه يوم او يومين
انه من جملة حيضها ولم يعلم انه اوله او اخره او وسطه فيتخير في وضع المكمل للثلثة قبله
بعده او بالتفريق وكذا القول في المكمل لاحدى الروايات للاحتياط والله تعلم و
لا احتياط لها بالجمع بين التكليفات اشارة الى ما ذهب اليه الشيخ ره في كل من جميع الثلاثة
من بين تكليف الحائض والمستحاضة وغسل الحيض في كل وقت يمكن انقطاع الحيض فيه
عملا بالاحتياط فالمتحيرة والناسية للوقت الذاكرة للعدد يجمع بين التكليفات في جميع ايام
الدم وتغتسل للحيض بعد ثلثة ايام في كل صلوة لاحتمال انقطاع الحيض عندها وتجتنب
في الجميع ما يجتنب عنه الحائض وتفعل ما تفعله المستحاضة لعدم تعين وقت الحيض
مع انه ادعى في ف اجماع الفرقة على الاخذ بالسبعة هذا مع نسيان الوقت بالكلية
واما مع تذكره في الجملة كان تضل العدد في زمان نقص بضعفه عن العدد فحكمه حكم التميز
الاتي فان الزائد من العدد على نصف الزمان وضعفه حيض بيقين وتجمع في الباقي
الى العشرة بين التكليفات والاغسال فافهم واما الذاكرة للوقت الناسية للعدد فما
تيقن لها كونه من الحيض تقتصر فيه على تكليف الحائض وتجمع فيما زاد عليه الى العشرة بين
التكليفات فاذا علمت اوله فالثلثة حيض بيقين وتغتسل بعدها للحيض وكذا في وقت
كل صلوة بعدها وتجمع بين التكليفات فيما زاد عليه في السبعة بعدها وكذا اذا تيقنت
اخره فالثلثة حيض بيقين وتجمع بين الوظيفتين في السبعة قبلها لكن لا غسل للحيض في هذه المدة
الصوبة في السبعة لعدم احتمال الانقطاع وان علمت حيضها في يوم او يومين لكن لم تعلم
كونه اوله او اخره او وسطه جعلت ذلك اليوم او اليومين حيضا بيقين ولا يجعل ما قبله
حيضا لجواز ان يكون ذلك اول الحيض ولا ما بعده لجواز ان يكون ذلك اخره فينبغي على
مذهبه ان تجمع بين التكليفات بتمام العشرة قبله وكذا بعده وقس على ما ذكرنا سائر الفروض
وعليها على المتحيرة قضاء الصوم عشرة ايام وعلى الناسية للوقت خاصة قضاء العدد
ووافقه على هذا القول العلامة في بعض كتبه في غير المتحيرة هذا وقوله عندنا اي عند المشهورين
من اصحابنا الذين حكموا في الناسية بما فصلناه او اراد عند اصحابنا كما هو الظ منه في كلامه
اشارة الى ان الجمع مذهب العامة ولم يبال ح بموافقة الشيخ لهم لشذوذ قوله واستلزامه

للحج والعمرة وهما منفيان بالاى والاخبار وغير مناسبين للشريعة السمحة السهلة كما ذكره
المص في الذكرى لكن بمجرد ذلك الحكم بما هو المشهور اشكل مع ضعف الروايات وعدم ظهور
حكم الناسية منها مشكل جدا والله تعالى يعلم قوله وان جاز فعله كانه مناف لظاهر حكمه
بعد بتحريم الصلوة على الحائض مطلقا اى بجميع اقسامها فلا تغفل فرع لو علمت المضطربة
حصول الحيض في شهر مرتين ولم تعلم الوقت ولا العدد او احدهما اما للعدم الاستقرار او
للنسيان فلا تصريح للاصحاب فيه كما ذكره في شرح الى والظ كما ذكر فيه جلوسها مرتين
في الشهر على قياس ما فصلوه مع رعاية اقل الطهر بينهما لكن الاكتفاء في كل من المرتين
بالمتيقن من اقل الحيض او ما زاد اذ انتفتنا قوى جدا من الرجوع الى احدى الروايات مرتين
اذ الروايات على تقدير شمولها للمضطربة شمولها لهذه الصورة غير ظ ومحتمل بعيد الاكتفاء
بالعمل باحدى الروايات مرة نظرا الى اطلاق كلام الاصحاب والروايات على ما فهموه و
يجمع فيه بين التكليفات على القوانين لا يتفاوت الحكم في هذا الفرع الا في قضاء الصوم
فالاحوط قضاء عشرين يوما فتامل قوله اى على الحائض مطلقا بناء على الاطلاق على دفع توهم
رجوع الضمير الى المضطربة او التي ترجع الى الروايات لقربهما ثم الظ ان الحائض انما تطلق
عليها حقيقة عند عدم انقطاع الدم واما بعد الانقطاع لا تطلق عليها حقيقة وان لم تغتسل
فلا يرد على ما اطلقه من تحريم وطئها وجوازه بعد الانقطاع قبل الغسل على مختاره وكذا
جواز الطلاق ح وهذا لا ينافي تعلق بعض الاحكام المذكورة بها قبل الغسل مطلقا فتامل
قوله والفارق النص لا شمهنا اه ظاهره ان الحكمين غير معلل بل بمجرد تعبد وبه صرح
في شرح الارشاد فانه بعد ما ادعى الاجماع في وفي عن نص الاخبار وتصريح بعدم تعليل ذلك
وفي بعضها انه دليل على بطلان القياس لان الصلوة افضل من الصوم وروى الحسين بن
راشد عن ابي عبد الله عم حيث سئل عن الوجه في ذلك فقال ان اول من قاس ابليس
وقد تمحل للفرق بعضهم باشياء مدفوعة بما اوردناه انتهى وتبعه على ذلك صاحب
المدارك فقال الحكم اجماعي منصوص في عدة اخبار والفارق النص وفي بعض الاخبار تصريح بعدم
التعليل وبطلان القياس انتهى وانت خبير بان هذا الاشتهر على قاعدة الحسن والقبح العقليين
كما هو الحق على ما حققناه في الاصول وينبئ عليه ما تظافر من الاخبار في بيان العلل
للشرايع والاحكام من غير حوالته على التعبد واما ما اشار اليه الشرح من الاخبار هاهنا فلا يجري

نحو الان

الان ما اخذ هاحتى ننظر فيها سوى رواية الحسين بن راشد التي نقلها كانها مذكورة في
وهي فيه هكذا قلت لابي عبد الله الحائض تقضي الصلوة قال لا قلت تقضي الصوم قال
نعم قلت من اين جاء هذا قال ان اول من قاس ابليس ويمكن حملها على ان السائل توهم عدم صحة
الفرق بناء على القياس فرد عم توهمه بعدم صحة القياس وان اول من قاس ابليس لان احكام
الشرع منوطة بعلل خفية لا تنتهي اليها انظارنا وحكم مصالح تعجز عقولنا عن ادراكها
فيمكن تساوي شيئين في نظرنا لا يمكن الحكم بتساويهما في الحكم بل لا يمكن فلك وان كان
احدهما اولى به في الاعتبار كما نحن فيه باعتبار افضلية الصلوة اذ لعل بينهما فرقا من جهة
لا يطلع عليها الا علام الغيوب لا ان الحكم بمحض التعبد وليس معللا اصلا كما فهمه الشرح حتى ينافي
ما ذكرناه من القاعدة ولعل عدم تعرضه عم لبيان الحكمة فيه للسائل لعدم اقتضاء المقام
له فاكتفى معه بالحكم الكلي ومما يؤيد ما ذكرنا ما ورد في بيان علة الحكم فيه كما رواه الصدوق
ره في كتاب علل الشرايع عن ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة قال لان الصوم انما هو
في السنة شهر والصلوة في كل يوم وليلة خمس صلوات فاوجب الله قضاء الصوم ولم يوجب
عليها قضاء الصلوة لذلك وهذا انما اشاره الى ما ذكره الشرح المستند اولا لان الصوم لما
اختص وجوبه بشهر فالمناسب للحكم قضائه لئلا يلزم بعدم القضاء انتفاء الاجحاف به
بخلاف الصلوة فانها لما وجبت كل يوم وليلة فاذا سقط قضاؤها في بعض الايام لا يلزم
الاجحاف بها وما رواه ايضا فيه وفي عيون الاخبار عن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري
عن الفضل انه سئل سائل فقال اخبرني هل يجوز ان يكلف الحكيم عبده فعلا من الافاعيل
لغير علة ولا معنى قال لا يجوز ذلك لانه حكيم غير عابث ولا جاهل ثم سئل عن علل
كثير من الاحكام واجاب ببيانها وفيها فان قيل فلم صار الحائض تقضي الصيام ولا
الصلوة قيل لعلل شتى فمنها ان الصيام لا يمنعها من خدمة نفسها وخدمة زوجها واصلاح
بيتها والقيام بامورها والاشتغال بمرمة معيشتها والصلوة تمنعها من ذلك كله لان
الصلوة تكون في اليوم والليلة مرارا فلا تقوى على ذلك والصوم ليس كذلك ومنها ان الصلوة
فيها عناء وتعب واشتغال الاركان وليس في الصوم شيء من ذلك انما هو ترك الطعام والشراب
وليس فيه اشتغال الاركان ومنها انه ليس من وقت يجيء الا ويجب عليها فيه صلوة جديدة
في يومها وليلتها وليس الصوم كذلك لانه ليس كلما حدث عليها يوم وجب عليها الصوم وكلما

ولا تقضي الصلوة فان الصوم

حدث وقت الصلوة وجبت عليها الصلوة وفي اخر الرواية قلت للفضل بن شاذان لما
سمعت منه هذه العلل اخبرني عن هذه العلل ذكرتها عن الاستنباط والاستخراج او هي
من نتايج العقل او هي مما سمعته ورويته فقال لي ما كنت اعلم مراد الله مما فرض ولا مراد رسوله
ص بما شرع وسن ولا اعلل من ذات نفسي بل سمعتها من مولاي ابي الحسن علي بن موسى الرضا ع
مرة بعد مرة والشيء بعد الشيء فجمعتها فقلت فاحدث بها عنك عن الرضا ع فقال
نعم ثم انه لا خلاف في سقوط قضاء اليومية واما الموقتة غيرها عند عروض اسبابها
في وقت الحيض كالكسوفين فاحتمل الش في ش شاد منها وجوبه ووافق بها السقوط وفي ح
عد حكم بان عدم وجوب قضاء الصلوة الموقتة موضع وفاق بين العلماء وبه تواترت الاخبار
ثم قال ولا فرق في الموقتة بين اليومية وغيرها كالايات وقد صرح به في البيان انتهى و
كلامه كما ترى وبالجملة فالظ سقوط الموقتة مط ولا حاجة الى استثناء صلوة الطواف ف
اذا عرض الحيض قبلها كما فعله مد ره في عد لعدم توقيتها ففعلها بعد الحيض ليس قضاء و
كذا المنذورة نذرا مط وكذا الزلزلة بناء على ما هو المشهور من ان وقتها تمام العمر اي
بالموسعة كما هو ظاهر العبارة او قيل بما ذكره المص في الذكرى من انهم لم يريدوا بالتوسعة
ان الظ كون الامر هنا للفور بل على معنى انها تفعل بنية الاداء وان اخل بالفورية لعذر و
غيره كالحج وقد نفى ش عد الظ ان الزلزلة لا يجب تداركها كغيرها لانها موقتة وهذا بناء على
ما هو مذهبه من ان وقتها عند حصولها لكن اذا لم يسع وقتها لذلك جاز توسعته
باخلال شيء بما بعده فيه يسع الجميع لما صدا من التكليف بالحج واما المنذورة في وقت
معين اتفق الحيض فيه ففي وجوب قضائها قولان فعلى القول بوجوب القضاء يجب استثناؤها
فتامل قوله وان لم يشترطها فيما في الطواف المندوب الطهارة على ما اختاره الش
والمص في غير الكتاب واما الطواف الواجب فكما انه لا خلاف في اشتراط الطهارة فيه وقد حمل
الكلام على الفرض والتقدير بتعيينه حينئذ فتامل قوله لتحريم دخول المسجد اي مسجد الحرام مط
اي ولو بالجواز بدون اللبث وعلى هذا فلو كان دخوله ناسيا او للضرورة فلا يحكم بحرمة
الطواف ومتى حرم الطواف فان طافت لم يعتد به بلا خلاف كما ادعاه مد في المنتهى قوله
ويكره حمله ولو بالعلاقة وفي ش شاد بعد نقل مصنفه ويكره لها حمل المصحف بغير علاقة
اما بها فقد نص المص بنفي الكراهة فيه وفي الجنب ولا فرق لكن النص والفتوى يتناولهما انتهى

وما نقل

وما نقله عن مد من نفي الكراهة عن حمله بالعلاقة كانه اشارة الى ما ذكره في المنتهى بعد
حكمه اولا بكراهة حمل المصحف انه يجوز حمله بعلاقته واختلفوا في تفسير الغلاف فقال
بعض الحنفية المراد به الجلد الذي عليه وقال اخرون منهم لو مس بالكم جاز وقال الاخرون منهم
الغلاف غير الجلد والكم كالخريطة وغيرها لان الجلد تبع للمصحف والكم تبع للحامل و
الاصح الاول انتهى ومنه يظ ان مراده بالعلاقة هو الغلاف ثم ما ذكره من اطلاق النص
فلم اقف على نص في كراهة حمل المصحف من طرقنا نعم روى العامة عن النبي ص انه
ق لا يحمل القران ولا يمسه الا طاهر ولا يبعد ان يكون نص الذي ذكره اشارة اليه ايضا
على انهم يكتفون في الكراهة بامثال هذه النصوص واما رواية عبد الحميد عن ابي الحسن ع
ق المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خيطه ولا تعلقه ان الله يقول لا
يمسه الا المطهرون فلا يدل الا على المنع من التعليق على غير طهر لا مطلق الحمل الا ان
يق ان الظ ان الاستشهاد بالاية لجميع ما ذكر لا لخصوص مسه وعلى هذا فينبغي ان يكون
المراد من المس فيها ما يتناول مسه ولو بواسطة او وسائط فيشمل الحمل ايضا ولعل
للحكم بكراهة يكفي مثل هذا الاستدلال وقوله ولا تمس خيطه لعل المراد به الخيط الذي
خيط به اوراقه للجمع والتجليد ونحوها دون تعليقه على الخريطة التي هي وعاء له
وفي بعض نسخ يب خطه وفي المعتبر بدله ولا تمس خطه ولا تمسه حايض وهو اظهر ولكن لم
يذكر ماخذ الرواية من كتب الاخبار حتى يرجع اليه واما ما رواه في في الحسن بابرهيم بن هاشم
عن داود بن فرقد عن ابي عبد الله ع قال سألته عن التعويذ يعلق على الحايض قال نعم لا باس
ق وقال تقرأه وتكتبه ولا تصيبه يدها ورواه في يب ايضا في الصحيح عن داود عن رجل
عنه ع لكن فيه بدله لا تصيبه يدها الا تمسه فلا ينافي ما ذكرنا اذ يحتمل ان التعويذ
قلما ينفك عن القران لاحتمال ان يختلف حكم الابعاض على انه يمكن حمل نفي الباس على
عدم الحرمة ويمكن الاستدلال للعلامة بحسنة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع قال
سألته عن التعويذ يعلق على الحايض فقال نعم اذا كان في جلد او فضة او قصبة حديد لكن
على هذا كان عليه ترجيح المعنى الاخير للغلاف لا الاول وايضا يرد عليه ان تجويز التعليق
على هذا الوجه في التعويذ وان قل خلوه من القران لا يدل على تجويزه في جملة القران اذ
يجوز ان يكون لجملة القران حرمة لا يكون لبعض الايات هنا والمحقق في المعتبر بعد ما حكم

بكراهة قراءة ما عدا العزائم وحل الحائض وفصل القول في القرائن ق واما حمل المصحف
فان كان بعلاقة فاجماع الاصحاب على الكراهية ولا يخفى ان قوله بما خالفها ادعاه
من الاجماع لكن عبارته كما ترى غير ظاهر فيه ان كان باعتبار عدم الكراهية ابقى بغير
العلاقة فهو ظ الفساد وان كان باعتبار حرمته بدونها فلم يقولوا بحرمة الحمل بدونها
ايض ومع تفصيله للاقوال في هذه المباحث لم ينقل منهم ولا بحرمة الحمل الا ان يكون
الحرمة بدون العلاقة قولا لبعض منهم غير معروف لم ينقله صريحا ويستفاد من بعض
عبارات المنتهى نسبة القول بحرمة مس المصحف وحمله الى السيد المرتضى لكن ليس فيما نقله
من عبارته الا حرمة المس وفي المعتبر ايض لم ينقل منه الا ذلك ولا يبعد وقوع سهو في
البيان وكان الصحيح فان كان بغير علاقة وح يرتفع الاشكال بما لفرق قوله بما لا ادعاه
من الاجماع ايض فتامل **قوله** كالجنب لم يذكر الم هذا الحكم سابقا في الجنب استنده
ههنا بتشبيهها به فافهم **قوله** او حكما اى حكم الحضور وهو قربه منها بحيث يمكنه
استعلام حالها او غيبته من دون ان يعلم انتقالها من الطهر الذى فارقها فيه الى غيره
بحسب عادتها الغالبة كما في شرح شاد **قوله** وكونها حائلا فلو كانت حاملا جاز طلاقها
مع الحيض على القول بجواز حيض الحوامل **قوله** عامدا فلو جهل الحيض او التحريم او نسيهما
فلا شئ عليه اذ حكم الخطاء والنسيان كذا في شرح شاد والمراد بجهل احدهما او نسيهما ما
يشمل نسيان احدهما وهو ظ **قوله** لا وجوبا على الاقوى الحكم بالوجوب بناؤه على الاحتياط
للقول به وشهرته بين قدماء الاصحاب حتى ادعى في ف والانتصار الاجماع لا وجوبا
نحكم به لعدم دليله لضعف روايات الكفارة واصالة البراءة مع دلالة روايات
على عدم وجوبها كصحيحة عيص بن القاسم عن ابى عبد الله ع قلت فان فعل عليه
كفارة قال لا اعلم فيه شيئا يستغفر الله هذا مع اختلاف روايات الكفارة ففى
بعضها اطلاق الدينار وفى بعضها اطلاق نصفه وفى بعضها انه يتصدق على مسكين
بقدر شبعه وفى بعضها انه يستغفر ربه ثم بعدها في المسائل ان الناس يقولون
عليه نصف دينار او دينار قال ع فليتصدق على عشرة مساكين وفى بعضها ما هو المش
وذكره المص وهو مرسلة داود بن فرقد عن ابى عبد الله ع في كفارة الطمث انه يتصدق
اذا كان في اوله بدينار وفى وسطه نصف دينار وفى اخره ربع دينار قلت فان لم يكن

عن

عنده ما يكفر قال فليتصدق على مسكين واحد والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار
توبة وكفارة لمن لم يجد السبيل الى شئ من الكفارة وانت خبير بان مثل هذا الاختلاف
ظ في الاستحباب ايضا ولو تكرر الوطى فهي تكرار الكفارة مط او عدمه مط او تكررها مع
اختلاف الزمان او سبق التكفير لا بد ونها اقوال اختارها الش في شرح شاد والمص في المختصر
وذهب ابن ادريس الى الثاني وقواه الشيخ في ط فانه قال واذا تكرر منه الوطى فلا نص لاصحابنا فيه
وعموم الاخبار يقتضي ان عليه بكل دفعة كفارة وان قلنا انه لا يتكرر لانه لا دليل عليه
والاصل براءة الذمة كان قويا انتهى وكلامه كما ترى وذهب مكى والمص في الذكرى الى الثالث
ولما ضعف الدليل على الوجوب في الاصل كما اشرنا اليه فتغير بطرحها اولى فتامل **قوله**
اي مثقال ذهب خالص مضروب اى المثقال الشرعى الذى قيمته عشرة دراهم جيادا واشتراط
الضرب بناء على ان الظاهر منه هو المضروب وقد في المنتهى لا فرق في الاخراج بين المضروب
والتبر لتناول الاسم لهما وهو حسن وفى جواز اخراج القيمة نظر اقربه كما ذكر في المنتهى عدم الاجزاء
لان الكفارة قد يختص ببعض انواع المال وقطع في جملة من كتبه بعدم الاجزاء كما في شرح شاد
الكفارات واستحسنه صاحب ك **قوله** ويختلف ذلك باختلاف العادة هذا من المنتهى
وظ رواية ابن فرقد التى نقلناها ونقل عن سلار انه قال الوسط ما بين الخمسة الى السبعة
وعن الراوندى انه اعتبر ذلك بالنسبة الى اكثر الحيض اعنى العشرة فعنده مما قد يخلو بعض الافراد
عن الوسط والاخر ولا يخفى انه لا مستند ولو تجاوز العادة ولم يتجاوز عن العشرة فالمعتبر
تلك المجموع فملاك الامر تلك ما حكم بكونه حيضا شرعا مط فافهم **قوله** من غير استثناء
للسبع المستثناة في الجنب لانتفاء النص المقتضى للتخصيص فيها كذا في شرح يع وفيه نظر
فان هذا انما يتجه لو وجد دليل عام على الكراهة فيها اذ ح استثناء السبع يحتاج
الى دليل واذا اختص دليل الاستثناء بالجنب فيبقى الحكم في الحائض عاما وليس كذلك لانتفاء
ما يدل على الكراهة مطلقا او الاطلاق او التعميم بالنسبة الى الحائض فدوايتها ممّا عدا التى
هى الاصل في كراهة ما زاد على السبع مختصة بالجنب فيبقى الاخبار الصحيحة المتضمنة
لاباحة قراءة الحائض ما شاءت سالمة عن المعارض كذا اورده في ك وهو صحيح نظرا
الى الروايات لكن المحقق ره في المعتبر ويكره لها قراءة ما عدا العزائم وذكر ان ذلك مذهب
علمائنا لا يختلفون فيه وانت خبير بان ظ الملازمة عدم استثناء السبع فتامل **قوله**

مما بين السرة والركبة كراهة الاستمتاع من الحائض ما بين السرة والركبة هو المشهور بين
الاصحاب ونقل عن السيد المرتضى انه قال بحرمته والاقوى ما هو المشهور واما كراهة الاستمتاع
بغير القبل مطلقا كما يظهر من عبارة المتن فلم ينقل من احد كما اشار اليه الشارح ولا وجه له
فكانه لبيان المسامحة في العبادة **قوله** ويستحب لها الجلوس في مصلاها المستند من
الاخبار حسنة زيد الشحام قال سمعت ابا عبد الله عم يقول ينبغي للحائض ان تتوضأ
عند وقت كل صلوة ثم تستقبل القبلة فتذكر الله عز وجل مقدار ما كانت تصلي وحسنة
زرارة عن ابي جعفر عم قال اذا كانت المرأة طامثا فلا تحل لها الصلوة وعليها ان تتوضأ
وضوء الصلوة عند وقت كل صلوة ثم تقعد في موضع طاهر وتذكر الله عز وجل وتسبحه
وتحمده وتهلله كمقدار صلوتها ثم تفرغ لحاجتها وانت تعلم ان لفظ ينبغي ظاهر في الاستحباب
وعليها في الوجوب فذهب الاكثر الى الاول ونقل عن ابن بابويه القول بالثاني والاقوى
ما هو المشهور لاصالة البراءة ما لم يثبت خلافها وثبوت ذلك بمجرد لفظ عليها لا يخ
من اشكال خصوصا مع معارضتها بما ذكرنا على ان الشيخ في ت حكم بالاستحباب و
ادعى عليه اجماع الفرقة واعلم انه ليس في الخبرين تعيين مصلاها والموضع الطاهر في الخبر
الثاني اعم منه وليس في كلام جماعة من الاصحاب ايضا وانما ذكره الشيخان وتبعهما عليه
جماعة قال الظ عدم تعيينه على انه يمكن حمل كلام من عينه بناء على الغالب الشائع لا
لاستحبابه بخصوصه لكن لو راعيت ذلك يتعالظ كلامهم خصوصا مع ما نقلناه من الخلاف
من دعوى الاجماع مع تعيين المصلى في كلامه ايض لكان اولى وكان على المص التعيين
الوقت وهو وقت كل صلوة كما ورد في الخبرين واتفق عليه الاصحاب وكان تركه وقع غفلة
وان كان فيما ذكره الش من الوجه ايماء به فتدبر **قوله** دون الاستباحة فلو نوت
الاستباحة لغت ويحتمل بطلان الوضوء ايض بناء على ان لكل امرئ ما نوى وانما
الاعمال بالنيات فاذا بطل ما نويته بطل العمل ايض فتامل **قوله** لبقاء التحريم على اه
كان غرضه بيان حكمة الحكم والا فالتعويل فيه على الاخبار فافهم **قوله** وتترك
ذات العادة المستقرة اه هذا اذا كانت في ايام العادة واما اذا تقدمت عليها فهي كغيره
المبتداة والمضطربة ولو رأته متأخرا احتمل كونه كذلك استظهارا وللاختلاف والحاقه بما يجده
في العادة لان تأخره يزيده انبعاثا هكذا ذكره الش في ش يع قال صاحب ك وهو يقتضي

تمييز ذات العادة موافقة في البدو في لغة في الوقت متقدمة او متأخرة ١٢

بوجوب

[illegible]

٨٧

بوجوب الاحتياط لذات العادة في اغلب الاحوال لندرة الاتفاق في الوقت وهو مع ما فيه من
الحرج مخالف لظ الاخبار المستفيضة كما ستقف عليه انتهى ولا يخفى ان الايراد على ما
ذكره انما يتوجه على الاحتمال الاول فتامل ثم نقل عن الشيخ في ط انه قال اذا استقر لها العادة
ثم تقدمها او تأخر عنها الدم بيوما او يومين الى العشرة حكم بانه حيض وان زاد على العشرة
فلا قال وهو غير بعيد الان في التحديد بالعشرة نظر انتهى والمص ره ايض في الذكرى نقل
كلام الشيخ ره هيهنا من غير تعرض لرد ولا قبول والظ انه ليس مراد الشيخ ما فهماه من كلامه
بل انه اذا تقدم دمها على العادة او تأخر عنها بيوما او يومين فالمجموع اي العادة وما تقدم
عليها او تأخر عنها حيض الى العشرة اي الى ان يتم مجموع العادة والزائد عشرة فاذا زاد على ذلك
فالحيض هو العادة فقط لان الحيض لا يزيد على عشرة وح فالتحديد الى العشرة في موقعه
ولا ربط لكلامه بما نحن فيه ثم قال ويلوح من كلام المص في كتبه الثلثة عدم وجوب الاحتياط
لذات العادة مط وانت تعلم ان كلامه في يع وان كان ظاهره ذلك حيث قال
تصير المرأة ذات عادة بان ترى الدم دفعة ثم ينقطع اقل الطهر فصاعدا ثم تراه
ثانيا مثل تلك العدة وهذا يشمل العادة الوقتية والعددية معا والعددية فقط ثم قال
في مسائل الاولى ذات العادة تترك الصلوة والصوم برؤية الدم اجماعا فظاهره ترك
ذات العادة مط برؤية الدم مط ودعوى الاجماع عليه لكن كلامه في المعتبر ليس كذلك
فانه قال وتترك ذات العادة الصلوة والصوم برؤية الدم في ايامها وهو مذهب اهل
العلم لان المعتاد كالمستقر ولما رواه محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عم عن المرأة ترى
الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها ولما رواه يونس عن بعض رجاله عن
ابي عبد الله عم قال اذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فقد خص تركها
للعبادة برؤية الدم في ايامها كما نقلنا عن الش فيجب حمل كلامه في يع على ذلك كيف و
دعوى الاجماع في ترك ذات العادة العددية برؤية الدم كما هو ظ الاطلاق في يع مما لا يكاد
يصح ثم قال والاظهر ان ما تجده المعتادة في ايام العادة يحكم بكونه حيضا مطلقا
لصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عم عن المرأة ترى الصفرة في ايامها قال
لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وكذا
المتقدم والمتأخر مع كونه بصفة الحيض لعموم قوله عم في حسنة حفص بن البختري فاذا كان

للدم دفع حرارته وسواده فليدع الصلاة ويشهد له ايضا صحيحة العيص بن القاسم قال
سألنا ابا عبد الله ع عن امرأة ذهب طمثها سنين ثم عاد اليها شيء قال تترك الصلاة حتى
تطهر وموثقة سماعة قال سألته عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها قال فلتدع
الصلاة فانه ربما تعجل بها الوقت ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع في المرأة ترى الصفرة
قال ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وان كان بعد الحيض بيومين فهو من
الحيض انتهى ولا يخفى ما في استشهاده بالرواية الاخيرة اما اولا فلانها في الصفرة
وهو قد اشترط في كون المتقدم والمتأخر حيضا كونه بصفة الحيض واما ثانيا فلانه
ليس في الرواية ان ما كان قبل ايام الحيض فهو حيض حتى يستدل به على جواز ترك العبادة
بمجرد رؤيتها قبلها بيومين بل ان ما كان قبل الحيض بيومين ويمكن ان يكون المراد
بالحيض الحيض الذي تراه في ايام العادة ح فالحكم بكونه حيضا انما يمكن بعد مجيء
حيضه في ايام العادة فلا يدل على جواز ترك العبادة بمجرد رؤيته اذ لعلها لا يجيء
حيضها في ايام العادة فلا يعلم كونه قبل الحيض فلا يعلم كونه حيضا ثم في جواز
على ما نقله سهو فان الخبر على ما في يب وان كان بعد الحيض بيومين فليس
من الحيض لا فهو من الحيض كما نقله على ما رأينا في نسخ لكن ما نقله كانه اوفق
بقواعدهم واما على ما في يب فيشكل بان المشهور بين الاصحاب على ما يفهم من كلام
الشارح ان المتقدم والمتأخر كليهما وان كان صفرة اذا لم يتجاوز مع ما تراه في ايام
العادة عن العشرة حيض ومع التجاوز لا يكون شيء منهما حيضا فلا فرق بين المتقدم
والمتأخر وحمل الاول على عدم التجاوز والثاني على التجاوز كما ترى لكن لو لم يثبت الاجماع
على ما ذكروه فلا يبعد العمل بالرواية والحكم بكون الصفرة قبل الحيض حيضا لا بعده
وان لم يتجاوز العشرة لورود ذلك في روايات اخرى ايضا كرواية علي بن ابي حمزة قال سئل
ابو عبد الله ع وانا حاضر عن المرأة ترى الصفرة قال ما كان قبل الحيض فهو من الحيض
وما كان بعد الحيض فليس منه ورواية اسمعيل الجعفي عن ابي عبد الله ع قال اذا رأت المرأة
الصفرة قبل انقضاء ايام عدتها لم تصل وان كانت صفرة بعد انقضاء ايام قرئها
صلت ورواية معوية بن حكيم قال الصفرة قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وبعد ايام
الحيض ليس من الحيض وفي ايام الحيض حيض ومرسلة يونس عن ابي عبد الله ع ومنها

ومنها كلما رأت المرأة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما رأته بعد ايام
حيضها فليس من الحيض بهذه الروايات وان كانت ضعيفة لكن الحكم بان كلما امكن
ان يكون حيضا فهو حيض ايضا ليس عليه دليل صالح الا ان يكون اجماعا والاجماع بل
الشهرة ايضا في الصفرة غير ظاهر هنا مع ان ظاهر رواية محمد بن مسلم التي نقلها الشارح ره
ايضا يعارض تلك الروايات في الجزء الاخير وهي وان لم تكن صحيحة على ما حكم به الشارح
فلم تقصر عنها اسنادا ويؤيدها ايضا على ما جعله الشارح اظهر مضافا الى ما نقلنا من الروايات
الاولة موثقة اسحق بن جرير عن ابي عبد الله ع وفيها قالت له ان ايام حيضها تختلف
عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتأخر مثل ذلك فما علمها به
قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد
ويدل ايضا في خصوص التقدم صحيحة حسين بن نعيم الصحاف عن ابي عبد الله ع وفيها
واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت
من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة الحديث لكن قيد فيها بالقليل
فالحكم في المتقدم بقليل قوي جدا لصحة الرواية وصراحتها فتأمل قوله العبادة
المشروطة بالطهارة واما سائر الاحكام كحرمة الوطي فيتعلق بها بطريق اولى و
التخصيص بترك العبادة كانه باعتبار ان الحكم بالاحتياط في الصبر الى ايام في غيرها
انما يتوجه في ترك العبادة اذ الاحتياط في غير العبادة تركه بمجرد الرؤية كما هو الاقوى
فافهم قوله فهي كالمضطربة في ذلك اه هنا كلامه الذي ذكرنا سابقا انه يدل
على ان مراده سابقا بقوله والاقوى انها كالاولى ان الاقوى ذلك باعتبار كونه
اقوى في المضطربة ايضا لان الاقوى فيها ذلك وان لم يحكم بذلك في المضطربة لعدم
ظهور وجه له ووجه الارشاد قوله والاقوى جواز تركهما ايضا برؤيته للعمومات الدالة
عليه كصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع قال اي ساعة رأت الدم فهي تفطر
الصائمة اذا طمثت الحديث وموثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وفيها في المرأة ترى الدم
من اول النهار في شهر رمضان اتفطر ام تصوم قال تفطر انما فطرها من الدم واجاب المحقق في
المعتبر بان الحكم بالافطار عند الدم مطلقا غير مراد فيصرف الى المعهود وهو دم الحيض ولا يحكم
بانه حيض الا اذا كان في العادة فيحمل على ذلك واما الاخبار التي تضمنت ذكر الطمث

فلا يتناول موضع النزاع لانا لا نحكم بانه طمث الا اذا كان فى زمان العادة او باستمراره ثلثة
بلياليها انتهى وما ذكره متجه سيما ما اورده على الاستدلال باخبار الطمث ويمكن الاستدلال
ايضا فى خصوص المبتداة بما سبق من موثقة عبد الله بن بكير عن ابى عبد الله ع فى المراة
اذا رات الدم اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلى عشرين يوما لكن
يتوجه عليه ما اورده المحقق على الاستدلال برواية محمد بن مسلم كما لا يخفى وتحقيقه
ان موضع الخلاف ما اذا كان المرئى بصفة دم الحيض كما صرح به فى المخ وغيره انتهى
ولم اجد فى المخ تصريحا بما ذكره نعم ربما يستنبط ذلك من انه اختار الترك بمجرد الروية
كما هو مذهب الشيخ واستدل برواية معوية بن عمار وحفص بن البخترى الدالتين على اوصاف
الحيض ووجه الاستدلال انه ع وصف الحيض بما ذكر ليعلم به الحيض عن غيره ويحكم فيما
اتصف به بانه حيض وقد بينا تحريم الصلوة والصوم على الحائض فان هذا الاستدلال
انما يتوجه اذا اعتبر كون المرئى بصفة الحيض لكن المص ره فى الذكرى رد عليه بان ظاهر
الخبرين فى المستحاضة مع الاشتباه سلمنا لكن الدليل اخص من الدعوى فانه لو سلم كان المصير
الى الحيض اذا حصل الشرط والمدعى اعم منه ولا يخفى ان هذا الكلام من المص صريح فى خلاف
ما ذكره صاحب ك ومع تصريح المص بذلك لا عبرة بما ذكره من الاستنباط لجواز الغفلة او انه
يكون بناء استدلاله على عدم القول بالفصل وكلام المحقق ره فى المعتبر ايضا ينادى بخلافه
حيث اختار مذهب المرتضى ان المبتداة لا تترك الصلوة حتى يستمر لها ثلثة ايام واستدل
عليه بان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتيقن المسقط ولا يقين قبل استمراره ثلثة
ثم قال ولو قيل لو لزم ما ذكرته قبل ثلثة لزم بعده لجواز ان ترى ما هو اسود ويتجاوز فيكون
هو حيضا الا الثلثة قلت الفرق ان اليوم واليومين ليس حيضا حتى يستكمل ثلثة ولا
عدم الثلثة حتى يتحقق واما اذا استمر ثلثا فقد كمل ما يصلح ان يكون حيضا ولا يبطل
هذا الا مع التجاوز والاصل عدمه حتى يتحقق انتهى ولا خفاء فى دلالة ما اورده من
السؤال على ما ذكرنا والعجب من صاحب ك انه نقل هذا الكلام من المحقق وحكم بانه جيد الا
ان اصالة العدم لا يكفى فى حصول اليقين الذى اعتبره سابقا ولم يتفطن بمنافاته لما
حققه هو من موضع الخلاف فافهم وتامل وتأمل فيما تلونا عليك من دلايل الطرفين ظهر ان القول
بترك العبادة بمجرد الروية مما لا وجه له خصوصا اذا لم يكن بصفة الحيض والقائلون به ايضا

لم يصرحوا بوجوب الترك بل الشيخ فى ط حكم بانه ينبغى تركها وفى كلام بعضهم كالش ره هنا
مجرد جوازه وعلى هذا فالاحوط الصبر ثلثة ايام هذا وقد اورد على من حكم بقوة قول الشيخ
مع كون الصبر احوط كما ذكره هنا فى عد والذكرى ان قوة قول الشيخ انما يكون بقوة الحكم
بكون الدم المذكور حيضا وح يكون العبادة مظنونة الحرمة اذ لا ريب فى حرمتها على الحائض
واذا كانت مظنونة الحرمة فكيف يكون فعلها احوط ويمكن دفعه بان حرمة العبادة
على الحائض انما هى مع علمها بالحيض فمع الظن لا يكون العبادة مظنونة الحرمة بل انما
المظنون وصف لو حصل العلم به كانت العبادة محرمة واين هذا من ذاك لكن الحق ان
كلام قول الشيخ لو عمت الادلة على وجوب ترك العبادة لا جوازه فالحكم بالجواز وكون
الصبر احوط مما لا وجه له وكان نظرهم الى ان ظ الدلايل المذكورة وان كان هو وجوب
الترك بمجرد الروية لكن الجراة على ترك العبادة بمجرد هذا الظن لا يخ عن اشكال فالصبر احوط
بناء على ان به يحصل البراءة من العبادات بيقين فاذا كان الغرض ذلك فكان احتمال
الاتيان بعبادة محرمة هو من احتمال ترك الفرايض وان كان الاول داخلا والثانى
مرجوحا والله تعلم قوله وهو اى كون الاقوى جواز تركها مط اختيار فى الذكرى فانه
قال ولا ريب فى قوة قول الشيخ وان كان الاستظهار احوط قوله على الجواز مع ظنه خاصة
لكن خص ذلك بالمضطربة وهذه عبارته فى س والمبتداة والمضطربة بمضى ثلثة على
الاقرب الا ان تظن المضطربة الحيض فتعمل عليه ووجه التخصيص عنده الا ان يكون
باعتبار بعد حصول الظن منه فى المبتداة بخلاف المضطربة بناء على ان يكون مراده
بالظن الزايد على الظن الحاصل بسبب وجود الاوصاف والا فلا بعد فى حصول ذلك فى
المبتداة ايضا فافهم قوله خلافا للصدوق ره حيث حرمه وقد اشتهر نقل هذا القول عن
الصدوق ره ومأخذه كما صرح به فى المعتبر انه ره قال فى كتابه ولا يجوز مجامعة المراة
فى حيضها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن يعنى بذلك الغسل من الحيض ولا يخفى ان مثل
هذه العبارة وان وقع فى الفقيه لكن قيد بعده فان كان الرجل شبقا وقد طهرت المراة
واراد زوجها ان يجامعها قبل الغسل امرها ان تغسل فرجها ثم يجامعها انتهى وهو
صريح فى ان مذهبه ليس حرمة الوطى قبل الغسل مط لتصريحه بالجواز مع الشبق فيمكن ان
يكون مذهبه بعد الانقطاع وقبل الغسل التفصيل بالشبق وعدمه او الجواز مطلقا

كالمشهور ويكون اشتراط الشيء باعتبار انه بدونه لا يقدم احد عليه لنفرة الطبع عنه
مع كراهته شرعا وعلى الوجهين فلا بد من ارتكاب تخصيص في كلام الاول فتامل قوله
والاية ظاهرة في التحريم اي على قراءة التشديد لدلالة الغاية منطوقا والشرط مفهوما
واما على قراءة التخفيف فلانه لا يدل الا على الحرمة قبل الانقطاع لسقوط دلالة الاول هو ظ
وكذا الثاني لانه معارض بمفهوم الاول ومفهوم الغاية لو لم يكن اقوى من مفهوم
الشرط كما ذكره الاصوليون فليس باضعف منه ولو قيل على الاستدلال بالاية ان
تعارض الروايتين سقط دلالتها نقول ان دلالة قراءة التشديد على التحريم قبل الغسل
دلالة منطوق ودلالة قراءة التخفيف على عدمه مفهوم ومع ذلك معارض بالمفهوم الاخر
فلا يصلح معارضا للمنطوق وعلى انه يمكن الجمع بحمل الطهر على التطهر في تطهرن
انقطع دمها واغتسلت من الحيض ونحوه كتطهرت قوله قابلة للتاويل اما بحمل
النهي على ما يعم الكراهة والشرط على الاستحباب او بحمل التطهر في الموضعين على الطهر
لان التفعل قد يجيء بمعنى الفعل كقولهم تبين وتبسم وتطعم بمعنى بان وبسم و
طعم قيل ومن هذا القبيل المتكبر في اسماء الله تعالى بمعنى الكبير او على التطهر من الدم
بغسل الفرج لو قيل باشتراطه في حل الوطي كما هو ظ ما نقلنا عن الفقيه وكذا عبارة
المقنع في المقنعة وان كان خلاف مذهب الاكثر حيث لم يشترطوه ولا يخفى ان التاويل
في قراءة التخفيف على ما ذكرنا من جانب الصد ووقفان كان ارجح باعتبار انه في لفظ
واحد بخلاف الثاني بل على قراءة التشديد اذ لا بد من ارتكابه في الموضعين لكن الثاني
ارجح لاعتضاده باصالة البراءة وبالشهرة بين الاصحاب وبانه به يمكن الجمع بين الاخبار
بخلاف ذلك على الوجه الاول اذ يلزم طرح اخبار الجواز مع صحة بعضها وعدم وجود
الصحيح في اخبار المنع واما ما ذكره الش في ش شاذ من توقف ما ذهب اليه الصدوق
لدلالة ظاهر الاية عليه وورود الاخبار الصحيحة به وان عارضها ما لا يبلغ
قوته اعلم به هذا كله مع عدم ظهور قائل بالمنع مط لانه انما نسب الى الصدوق وقد
عرفت انه خلاف صريح كلامه في الفقيه فتامل قوله يمكنه من فعلها اي من فعلها
بتمامها وهذا هو المشهور ونقل عليه في المخ الاجماع ونقل عن ظ المرتضى وابن بابويه
وابن الجنيد اعتبار التمكن من فعل اكثرها والروايات التي استدل لها على المشهور منها

حسنة

حسنة ابي عبيدة بابرهيم بن هاشم عن ابي عبد الله ع وفيها واذا طهرت في وقت
فاخرت الصلوة حتى يدخل وقت صلوة اخرى ثم رات دما كان عليها قضاء تلك
الصلوة التي فرطت فيها ومنها موثقة فضل بن يونس عن ابي الحسن الاول ع وفيها
ق واذا رات المراة الدم بعد ما يمضي من زوال الشمس اربعة اقدام فلتمسك عن الصلوة
فاذا طهرت من الدم فلتقض الظهر لان وقت الظهر دخل عليها وهي طاهر وخرج
عنها وقت الظهر وهي طاهر فضيعت صلوة الظهر فوجب عليها قضاؤها وهاتان
الروايتان انما تدلان على وجوب القضاء اذا كانت طاهرا في تمام الوقت واخرت
لكن الوقت في الاولى مطلق وفي الثانية مفسر باربعة اقدام ولا دلالة لهما على وجوب
القضاء بمجرد التمكن من فعلها كما هو المشهور وذكر شيخنا ره في المنتهى انهما من حيث المفهوم
دالة على وجوب القضاء مع الخروج بالكلية ومن حيث المفهوم على الوجوب مع
خروج وقت الامكان لان الثاني علق الحكم فيه على الضياع والاول على التفريط
وذلك متحقق في صورة النزاع وفيه تامل فان تحقق التفريط والضياع بمجرد
ترك الصلوة في اول وقت الامكان مع توسعة الوقت غير معلوم بل ظ الخبرين ان
التفريط والضياع انما ترتبا على تركها الى ان يخرج الوقت بالكلية فافهم ومنها
موثقة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال في امراة اذا دخل وقت الصلوة وهي طاهر
فاخرت الصلوة حتى حاضت قال تقضي اذا طهرت ورواية عبد الرحمن بن الحجاج قال
سالته عن المراة تطمث بعد ما تزول الشمس ولم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك
الصلوة قال نعم وهاتان الروايتان مطلقتان في وجوب القضاء اذا طمثت بعد ما دخل
الوقت فاخرت الصلوة حتى طمثت من غير تقييد بالتمكن من ادائها بتمامها مع
الشرائط كما هو المشهور لكن وجوب القضاء مع التمكن من فعلها بتمامها مع الشرائط
كانه مما لا خلاف فيه فيجب الحكم به وان كان الحيض في اثناء الوقت واما ما زاد عليه فليس
على وجوب القضاء فيه دليل صالح ومجرد اطلاق الروايتين لا يصلح دليلا مع عدم صحة
سندهما فالمتبع ما هو المشهور ويمكن تاييده ايضا بموثقة سماعة قال سالت ابا عبد الله ع
عن امراة صلت من الظهر ركعتين ثم انها طمثت وهي جالسة فقال تقوم من مجلسها وليس عليها ان
تقضي تلك الركعتين واما اعتبار الاكثر في وجوب القضاء فلا نظ له مستندا ويحتمل انه

ابى الورد عن ابى جعفر ع ان المراة التى تكون فى صلوة الظهر وقد صلت ركعتين
ثم ترى الدم تقوم من مسجدها ولا تقضى الركعتين وان رات الدم وهى فى صلوة المغرب
وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها فاذا طهرت فلتقض الركعة التى فاتتها من المغرب
وتمضى بينها افتى الصدوق فى الفقيه وربما يمكن تنزيلها على اعتبار الاكثر وحمل قضاء
الركعة على قضاء كل الصلوة والجزء الاول منها يوافق موثقة سماعة ويمكن تاييد المشهور
به ايض لكنها ضعيفة بجهالة الراوى فتامل قوله طاهرة متعلق بالفعلين اى
تمكنت منهما طاهرة قبل مجى حيضها قوله او فعل ركعة هذا حكم من طهرت فى اثناء
الوقت وتخصيص الطهارة بالذكر هنا من بين الشرائط للعلم بانتفائها هنا بخلاف
باقى الشرائط وبخلاف المسئلة السابقة هنا انما يتحقق الركعة برفع الراس من السجدة
الثانية كما صرح به فى ذكره او بتمام ذكرها كما هو ظ كلام الش فى مبحث الشك واحتمل الم
فى الذكرى الاجتزاء بالركوع لتسميته لغة وعرفا ولانه المعظم واستبعده صاحب المدارك
ثم ان حكم المسئلة على ما ذكره هو المشهور بين الاصحاب وبناؤه على ان مدرك الركعة
مدرك الصلوة ولا خلاف فيه بين اهل العلم كما ادعاه العلامة فى المنتهى ويدل عليه
الاخبار ايض من الخاصة والعامة وان كانت غير نقية السند واذا امكنها ادراك الصلوة
فلا ريب فى وجوبها عليها للعمومات وكذا فى وجوب القضاء اذا فاتتها للعمومات ايضا
ثم ان المشهور من تقسيم الاوقات الى وقت الفضيلة والاجزاء فالمعتبر هو وقت الاجزاء
قطعا واما على ما فعله الشيخ ومن وافقه من تقسيمها للمختارين وذوى الاعذار والمضطرين
فالظ ايضا اعتبار الوقت الثانى لان الحيض ايض من الاعذار كما صرح به الشيخ فى ط فاذا
طهرت فى الوقت الثانى يجى الوقت لها فيجب عليها الاداء ومع فواتها القضاء ويحتمل
ان يق ان الوقت الثانى انما هو لمن كلف بالصلوة فى الوقت الاول وكان له عذر بعد
او بعير معه اباحة فرخص لها التاخير الى الوقت الثانى فمن لم يكلف بها فى الوقت الاول
اصلا حتى خرج الوقت فلا يجب عليه فى الوقت الثانى اداؤها ولا قضاؤها مع فواتها
هنا وقد اختلفت الاخبار فى هذا الباب فمنها ما يدل على كفاية الطهر فى الوقت الثانى
كرواية عبيد الله الحلبى وسندها موثق حسن عن ابى عبد الله ع ومنها عن ابيه قال
كانت المراة من اهله تطهر من حيضها فتغتسل حين يقول القائل قد كادت الشمس تصفر

بقدر

بقدر ما انك لو رايتها وانا نصلى العصر تلك الساعة قلت قد افرطت فكان يامرها
ان تصلى العصر وموثقة عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله ع ق اذا طهرت المراة
قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر وان طهرت من اخر الليل فلتصل المغرب والعشا
ورواية ابى الصباح الكنانى عن ابى عبد الله ع ق اذا طهرت المراة قبل طلوع الفجر
صلت المغرب والعشاء وان طهرت قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر ومثلها
رواية داود الزجاجى وعمر بن حنظلة ولا يخفى ان هذه الاخبار تدل على وجوب الصلوتين
بالطهر قبل المغرب او الفجر وليس فيها تقييد بما ذكروه فى المشهور من ادراك الركعة وايض
تدل على امتداد وقت العشائين الى الفجر الا ان يق ان القضاء لا يجب ان يكون على وفق
الاداء فتدبر ومنها موثقة فضل بن يونس ق سئلت ابا الحسن الاول ع قلت المراة ترى
الطهر قبل غروب الشمس كيف تصنع بالصلوة ق اذا رات الطهر بعد ما يمضى من زوال
الشمس اربعة اقدام فلا تصلى الا العصر لان وقت الظهر قد دخل عليها وهى فى الدم وخرج
عنها الوقت وهى فى الدم فلم يجب عليها ان تصلى الظهر وما طرح الله عنها من الصلوة
وهى فى الدم اكثر وهذه الرواية تدل على اعتبار الوقت الاول كما ذكرنا فى الاحتمال الثانى
على راى الشيخ ومن وافقه ومنها رواية منصور بن حازم عن ابى عبد الله ع ق اذا طهرت
الحائض قبل العصر صلت الظهر والعصر فان طهرت فى اخر وقت العصر صلت العصر
قوله ع قبل العصر اى قبل اخر وقت العصر بقرينة مقابلته وح فيوافق ما هو المشهور
او المراد قبل دخول وقت العصر اى قبل ان ينقضى اربعة اقدام واتمام الاخير فى قوله ع
فى اخر وقت العصر يمكن ان يكون للاشارة الى انه يكفى طهرها ولو فى اخر الوقت كما
ان فى التعبير عن وقت الظهر بقبل العصر ايض اشارة اليه وعلى هذا يوافق موثقة
فضل بن يونس ومنها صحيحة معمر بن يحيى ق سئلت ابا جعفر ع عن الحائض تطهر
عند العصر تصلى الاولى ق لا انما تصلى الصلوة التى تطهر عندها وظاهرها موافق
لرواية فضل بن يونس ويمكن حمل قوله ع عند العصر على معنى عند اخر وقت العصر
فيوافق المشهور ومثلها موثقة محمد بن مسلم عن احدهما ع ق قلت المراة ترى الطهر
عند الظهر فتشتغل فى شانها حتى يدخل وقت العصر ق تصلى العصر وحدها فان
ضيعت فعليها صلوتان فان ظاهرها ايض على وفق موثقة فضل ويمكن حمل وقت العصر

على الوقت المختص بالعصر اي بمقدار اربع ركعات فيوافق المشهور ومثلها خبر ابي عبيدة
عن ابي عبد الله ع قال اذا رأت المرأة الطهر وهي في وقت الصلوة ثم اخرت الغسل
حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها وصحيحة
عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع قال ايما امرأة رأت الطهر وهي قادرة على ان تغتسل
وقت صلوة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة
التي فرطت فيها وقال الشيخ في التهذيب الذي اعول عليه في الجمع بينها ان المرأة اذا طهرت بعد زوال
الشمس الى ان يمضي منه اربعة اقدام فانه يجب عليها قضاء الظهر والعصر معا واذا طهرت
بعد ان يمضي اربعة اقدام فانه يجب عليها قضاء العصر لا غير ويستحب لها قضاء الظهر اذا كان
طهرها الى مغيب الشمس ولا يخفى ان الجمع بين الاخبار بهذا الوجه لا يخلو عن جودة واما
ما ذكره في كم من انها اذا طهرت بعد زوال الشمس الى بعد دخول وقت العصر قضت الصلوتين
معا وجوبا ويستحب لها قضاؤهما اذا طهرت قبل مغيب الشمس بمقدار ما تصلي خمس ركعات
واذا طهرت بعد مغيب الشمس الى نصف الليل لزمها قضاء العشائين ويستحب لها القضاء
قضاؤهما اذا طهرت الى قبل الفجر بمقدار ما تصلي خمس ركعات ومثله في ير ايضا
لكن لم يقيد فيها الاستحباب في الصورتين بادراك خمس ركعات بل اطلق في الاولى
استحباب قضائهما اذا طهرت قبل مغيب الشمس وفي الثانية اذا طهرت قبل الفجر ففيه
تامل لانه ان كان بناء ما ذكره على ما ذكرنا من الاحتمال الثاني على مذهبه في تقسيم الاوقات
فلا يستقيم ما ذكره في العشائين لان الوقت الاختياري لهما عنده لا يمتد الى النصف بل
عنده الوقت الاختياري للمغرب الى سقوط الشفق والاضطراري الى ربع الليل والاختياري
للعشاء الى ثلث الليل والاضطراري الى نصفه فلا وجه للحكم بوجوب قضائهما
اذا طهرت الى نصف الليل وان كان بناؤه على الجمع بين الاخبار ففيه انه اذا اعتبار
الطهر قبل الفجر فيها لا معارض لها حتى يجب حملها على الاستحباب غاية الامر انه
اذا ثبت فيها ايضا وقتان كالظهرين فيستفاد من اطلاق بعض تلك الاخبار وعمومها
خصوصا مع قرينة ما ورد في الظهرين انه اذا لم تطهر حتى دخل الوقت الثاني فلا قضاء
واذا لم تطهر الى آخر وقت الثاني فلا قضاء للاولى واذا انتهى وقت الثانية ولم يبق منه
شيء اصلا فلا قضاء للثانية ايضا وح فيحتاج الى بيان الحكم فيها على التحقيق وتمام رعاية

الوقت

الوقت الاول والثاني في كل منهما وحمل القضاء بعده على الاستحباب فمن رأى امتداد
الوقت الاول والثاني للعشاء الى نصف الليل وللمغرب الى ان يبقى منه مقدار ان
يصلي اربع ركعات فليعتبر ذلك ومن اعتبر الربع او الثلث كما هو مذهب الشيخ فليعتبر
ذلك فاعتبار النصف على مذهبه فيهما مما لا وجه له لانه وقت المغرب عنده لا يمتد
الى النصف لا اختيارية ولا اضطرارية فتدبر قوله بعدما اي بعد الحيض فاذا تمكن
من اداء ركعة قبل الغروب وجب عليه العصر ومع اهمالها القضاء واذا تمكن من اداء
خمس وجب اداء الظهرين ومع اهمالهما قضاؤهما وكذا في العشائين قبل نصف الليل
على مختار المص ولا يكفي فيهما التمكن من اداء اربع كما يتوهم ظاهر الان الوقت بقدر الاربع
مخصوص بالعشاء فلا يتمكن من اداء شيء من المغرب في وقته واما ما ذكره في
المنتهى من انه اذا طهرت قبل الغروب بمقدار خمس فقد بينا انه يجب الفرضان وهل
الاربع للظهر او العصر فيه احتمال ونكتة الفائدة لو ادركت قبل الانتصاف بمقدار
اربع ركعات فان قلنا الاربعة للظهر وجب هنا الفرضان وان قلنا للعصر وجبت
العشاء خاصة والروايات تدل على الثاني ففيه تامل اذ على القول باختصاص الوقت
بمقدار اربع ركعات بالاخيرة كما هو المشهور يختص مقدار الاربع بها الا اذا ادرك
ركعة من الظهر في وقتها اذ على القول بكون الاربع للظهر على ما اشار اليه من الاحتمال
يتسع وقت الظهر ويصير مقدار الثلث ايضا لها ويختص العصر بمقدار ركعة وعلى القول
الاخر بكون الاربع للعصر كما كان ولكن يزاحمها الظهر في قدر ثلثه كما يزاحم العصر
المغرب بثلثه لو ادرك من وقتها مقدار ركعة وهذا يتجه في العشائين ايضا على
تقدير ادراك ركعة من المغرب في الوقت بان يبقى الى النصف مقدار خمس ركعات واما
اذا بقي مقدار اربع ركعات فلا يبقى من وقت المغرب شيء اصلا ويختص الوقت بالعشاء
ولا يتغير وقت المغرب ولا يتوسع على القولين واما على القول باشتراك تمام الوقت بين
الفرضين فلا اختلاف ايضا في وجوب اداء الاخيرة في الاخر اذا بقي بقدرها لكن يجب
على هذا القول قضاء الاولى ايضا ويستوي فيه الظهران والعشاءان كما صرح به
نفسه ايضا في المنتهى ولا يتغير هذا الحكم ايضا بالخلاف في كون الاربع للظهر او العصر
في الصورة المذكورة اذ الاربع وقت لهما على هذا القول مط لكن اذا بقي الوقت للاولى

واما الاستحاضة فهي ما اى الدم الخارج من الرحم الذى زاد على العشرة مطلقا او العادة مستمرا
الى ان تجاوز العشرة فيكون تجاوزها كاشفا عن كون السابق عليها بعد العادة استحاضة او بعد
الياس ببلوغ الخمسين او الستين على التفصيل او بعد النفاس كالموجود بعد العشرة او فيها بعد
ايام العادة مع تجاوز العشرة اذا لم يتخلله نقاء اقل الطهر او يصادف ايام العادة فى الحيض بعد
مضى عشرة فصاعدا من ايام النفاس او يحصل فيه تمييز بشرائطه

مبحث الاستحاضة

مقدار ركعة يجب تقديم الاولى واخراج العصر من وقته بقدر ركعة واذا لم يبق يجب
الاتيان بالعصر فى وقته وقضاء الظهر ومثله الحكم فى العشائين على تقدير بقاء
مقدار الخمس واما على تقدير بقاء الاربع فهو للعشاء بلا خلاف فتامل ثم انه اذا
ادرك ركعة من الصلوة فى الوقت فهل الصلوة اداء او قضاء او بعضها اداء وبعضها قضاء
مذاهب اشهرها الاول بل ادعى عليه فى المنتهى الاجماع وكلام بعضهم الخلاف لا فى النية
ولما كان الظ عدم وجوب التعرض للاداء والقضاء فى امثال هذه المواضع فلا حاجة
لنا الى تحقيق القول فى ذلك واما ما ذكره المص فى الذكرى من انه يترتب على الخلاف
الحكم بالترتيب على الفائتة السابقة فعلى القضاء يترتب دون الاداء ففيه تامل
بل الظ انه لا خلاف فى وجوب الاتيان بالصلوة التى يبقى من وقتها مقدار ركعة مع
الشرائط فى ذلك الوقت وتقديمها على غيرها من الفوائت لو كان والله تعالى يعلم قوله
فهى ما ظاهره ان المراد تعريفها او حصر اقسامها وعلى الوجهين يتوجه خروج بعض
الاقسام كالناقص عن الثلثة وما كان قبل التسع او بعد الحيض مع تخلل النقاء دون
اقل الطهر وحمله على مجرد التمثيل لا يخفى من ركاكة فتامل قوله عن كون السابق
عليها اى على التجاوز والتانيث باعتبار المجاوزة على ان الامر فى التذكير والتانيث
سهل لا سيما فى المصادر على ما قيل وللمتكلف جعل الضمير راجعا الى العشرة فان كل
جزء سابق عليها اى على تمامها بل على نفسها ولو بالذات فتامل قوله او فيها بعد ايام
العادة اى ايام عادتها فى الحيض فان مع التجاوز عن العشرة ترجع الى عادتها فى الحيض
لا عادتها فى النفاس قوله اذا لم يتخلله نقاء اقل الطهر قيد لبعد النفاس اى الموجود
بعد العشرة وقوله او يصادف عطف على يتخلله وكذا قوله او يحصل والنفى وارد
على المفصلة ذات الاجزاء الثلثة ونفيها انما هو بنفى الجميع والمراد ان الموجود
بعد النفاس او بعد العشرة استحاضة اذا لم يحصل احد من الامور الثلثة واما اذا تحقق
واحد منها فهو حيض اما اذا تخلل نقاء اقل الطهر اى تخلل عشرة فصاعدا ايضا
لم ترفيها دما اصلا فلما ذكر وان كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وهذا منه
واما اذا صادف ايام العادة بعد مضى عشرة ايام فصاعدا من ايام النفاس وان
استمر الدم فلان ما يرى فى ايام العادة فهو حيض اذا تخلل اقل الطهر كما اذا حصل منه

المرئ

٤٧

التمييز بشرائطه واما اذا لم يوجد شئ منها فهو استحاضة وهو ظ واما ما ذكره
سلطان العلماء فى توجيه هذه العبارة حيث كتب على قوله او يصادف انه
عطف على المنفى وتقدير الكلام انه ان لم يصادف ايام العادة والمراد ان الموجود
بعد العشرة باحد الشرطين استحاضة اما بان لا يتخلل اقل الطهر واما بعدم مصادفة
ايام العادة من الحيض على تقدير التخلل فما كان بعد تخلل اقل الطهر ايضا اذا لم
يصادف العادة استحاضة ايضا كما كان قبل التخلل استحاضة والحيض فى ذات العادة
ما كان بعد التخلل وصادف العادة وغيره استحاضة انتهى ففيه مع ما فيه من التكلف
اما اولا فلان الظ لفظ النقاء هيهنا ذكرنا وعلى ما ذكره يجب صرفه عن ظاهره مع انه
لا فائدة فى التصريح لاغناء اقل الطهر عنه واما ثانيا فلانه على ما ذكره يكون
قوله او يصادف عطفا على المنفى بتقدير او لم يصادف وقوله او يحصل لا يمكن حمله
على هذا الوجه وهو ظ بل يجب حمله على انه اذا لم يحصل التخلل او لم يحصل شئ من التصادف
وحصول التمييز فيخرج الكلام عن الانتظام او يقال ان تقدير الكلام هكذا او لم يصادف
فى ذات العادة او لم يحصل فى ذات التمييز فالمنفصلة حقيقة مركبة من جزئين لكن
الجزء الثانى منهما فى ذات العادة امر وفى ذات التمييز امر اخر وفيه بعد واما ثالثا فلان
على ما ذكره يكون قوله بعد مضى عشرة ايام فصاعدا من ايام النفاس مما لا طائل تحته
بل ينبغى الاكتفاء بما قبله بخلاف ذلك على التوجيه الذى ذكرنا كما لا يخفى على المتامل
ويتوجه عليه ان الحكم بكونه استحاضة اذا لم يصادف ايام العادة وان تخلل اقل الطهر
مشكل بل فى صورة النقاء الظ على ما يستفاد من كلامهم انه حيض الا ان يتصل بايام
العادة ويتجاوز معها عن العشرة اذ حينئذ يحكم بان ما صادف ايام العادة اى وقع فيها حيض
والباقى استحاضة واما اذا لم يتصل بها او اتصل ولم يتجاوز معها عن العشرة فمقتضى
فتاويهم كونه حيضا وحمل الكلام على ان مع عدم المصادفة استحاضة فى الجملة وهو ما
اذا كان مع الاتصال والتجاوز بعيد جدا وخلاف ظ كلامه ره ايضا فتامل هذا ما كتبته
فى سالف الزمان عند اشتغالى بقراءة هذا الكتاب على الوالد العلامة طاب ثراه مع بعض
زيادات سنح لى فى اثناء نقله فاضفته اليه وقد عرضت ما ذكرته فى توجيه العبارة عليه
طاب ثراه فاستحسنه وكان مطابقا لرايه فى حلها والان لى فيه تامل فان الظ من فتاويهم

انه لا يجب في الحكم بكون ما يوجد بعد العشر حيضا تخلل عشرة بيض بل يكفي انقطاع الدم ثم
عوده مع تخلل اقل الطهر بناء على ما ذكروا ان كل ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض ولم يستثنوا
منه الا ما اذا اتصل الدم فانه حكموا بان ما صادف العادة حيض والباقي استحاضة وان
مضى اقل الطهر وعلى هذا فالظ في ظل العبارة ان يكون المراد بنقاء اقل الطهر النقاء الحاصل
في اقل الطهر فصاعدا وان لم يكن في تمام زمانه فعدم تخلل نقاء اقل الطهر اما بان لا يحصل
النقاء ام او حصل ولم يكن في خلال العشرة فصاعدا بل فيما دونها اي لا يكون زمن النقاء مع ما
سبق عليه من ايام حكم فيها على الدم بالاستحاضة بعد اقل الطهر اذ على الوجهين يحكم
على الموجود بعده بالاستحاضة الا ان يصادف ايام العادة بعد مضي عشرة او يحصل تميز
شرائطه فالمعتبر في كونه استحاضة عدم تخلل النقاء على الوجه الذي ذكرنا وكذا عدم
المصادفة وعدم حصول التميز فمتى انتفى شيء منها يكون حيضا وحمل نقاء اقل الطهر على
هذا المعنى وان كان لا يخ عن تكلف لكن الظ ان الكلام على مقتضى قواعدهم لا يستقيم بدونه
فتامل قوله بعد مضي عشرة فصاعدا هذا بناء على اشتراط تخلل اقل الطهر بين الحيض والنفاس
لحكمهم بان النفاس كالحيض ولانه حيض محتبس وقد تردد فيه في شرح شاد واحتمل عدم
الاشتراط لعدم كونه حيضا حقيقيا وعدم استلزام المشابهة اتحاد الحقيقة وعموم الاحكام
ونقل عن مة ره في نهاية انه استقرب الاشتراط ثم ذكر ان في الاخبار الصحيحة دلالة على الاشتراط
في الحيض المتعقب للنفاس فيحكم به ويلزم مثله في السابق ايض اذ لا قائل بالفرق مع ان في
رواية عمار الساباطي ما يدل على الاشتراط فيه ايض وقال الشيخ في ف اما اعتبار الطهر بين
الحيض والنفاس فلا اختلاف فيه والاخبار التي وردت بان اقل الطهر عشرة ايام يتناول
هذا الموضع لانها عامة في الطهر عقيب الحيض وعقيب النفاس وايض روى عبد الله بن المغيرة
عن ابي الحسن الاول ع في امراة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم تطهرت ثم رات الدم
بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس فانت
كما ترى ايام الطهر بعد ايام النفاس وهذا نص قوله او يحصل فيه تميز شرائطه بقي
شرط اخر لا بد منه وهو ان لا يكون فرضها الاخذ باحد الروايات والا كان فالحيث
منها مستثنى ايض وكانه تركه احالة على ما علم سابقا من حكم من هذا شانه كما في الحا
في بعض النسخ ولا يخفى انه لا يتاتى ايض من اشتراط ان لا يكون فرضها الرجوع الى عادة الاهل

او الاقران

او الاقران والامارات في ذلك الوقت ايض مستثنى ويمكن حمل العادة في كلام الشرح
على ما يشمل عادة الاهل والاقران ايض وح فلا حاجة الى هذا الاشتراط ثم لا يخفى ظهور
سياق هذه الحاشية في الحل الذي ذكرنا الكلام الشرح دون ما ذكره سلطان العلماء ره
فافهم قوله في الوقت المذكور اي الاوقات المذكورة في المتن التي حكم بكون الدم فيها
استحاضة وهي ما اذا زاد على العشرة اه وقد ذكرنا بعض الاوقات الاخرى ايض فيها ايض
يحكم بالاستحاضة وان كان بصفة الحيض لعدم امكانه قوله اما ان لا تغمس القطنة
اجمع ظاهرا او باطنا ظاهره ان الاعتبار بغمس تمام القطنة اي جميع باطنه وجميع ظاهره
فمع الغمس كذلك يكون السيلان متوسطه ومعه كثيرة وبدون الغمس كذلك قليلة وان
ثقب القطنة الى ظاهرها ما لم يغمس جميع الظ وكلامه في شرح يع الطهر فيه حيث كتب
على قول مصنفه اما ان لا يثقب الكرسف المراد بثقب الدم الكرسف غمسه له ظاهرا او باطنا
فمتى بقي منه شيء من خارج وان قل فالاستحاضة قليلة انتهى لكن الظ من كلام الاكثر والمستفاد
من الاخبار ان الاعتبار بالثقب بمعنى خروج الدم من الباطن الى الظ وظهوره عليه وان
لم يغمس جميع الظ فمع الثقب كذلك متوسطة او كثيرة وبدونه قليلة ويمكن حمل كلامه ههنا
على هذا المعنى بان يجعل قوله ظاهرا او باطنا بيانا لان المراد بغمس القطنة اجمع اي المراد منه
وصوله الى الظ والباطن معا وان لم يستوعبهما لكن حمل كلامه في شرح يع عليه بعيد جدا
ثم انهم لم يتعرضوا التحديد لقدر القطنة وزمان اعتبار الدم فالظ الرجوع فيها الى العرف
والعادة كما ذكره صاحب ك فتامل قوله تتوضا لكل صلوة هذا هو المشهور بين الاصحاب
ونقل عن ابن ابي عقيل انه قال ما لم يظهر على القطنة فلا غسل عليها ولا وضوء وعن ابن الجنيد انه
ان ثقب الاغسال الثلثة والا فغسل في اليوم والليلة والظ انه لا فرق في الصلوة بين الفريضة
والنافلة لعموم صحيحة معوية بن عمار وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضات ودخلت
المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وصحيحة زرارة تصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم
وجوز الشيخ صلوة ما شاءت من النافلة بوضوء الفريضة فكانه حمل الصلوة على المعهودة
وهي اليومية او الفريضة ولو جوزنا لها فعل القضاء احتمل الخلاف كما ذكره المص في الذكرى
قوله لعدم العفو عن هذا الدم مط وان كان اقل من الدرهم ولكلام فيه مجال كما اشرنا اليه
سابقا ومع ذلك فهي مما لا يتم فيه الصلوة وظاهرهم جواز الصلوة في المحمول مط وان

كالصحيح نـ

كان بنجاسة لم يعف عنها في غيره كما صرح به المحقق في يع مع انها ليست من الملابس
وادلة عدم جواز الصلوة في النجس مخصوصة بها وكان نظره ليس الى نجاستها في نفسها بل
الى تنجس المحل منها باعتبار رطوبته ورطوبتها غالبا فاتجه ح فلا يرد ما اوردنا بعد الكلام الاول
هنا والاولى التمسك بالاجماع كما ادعاه مد في المنتهى وفي بعض الاخبار ايض الحكم
بتغيير القطنة في غير القليلة والظ عدم الفرق بين القليلة وغيرها في ذلك وفي حكم تغييرها
تطهيرها كما سيذكره في الكثيرة ثم ان الشيخ ره في ير وبية حكم بتغيير الخرقة في هذا القسم ايض
وكانه للاستحباب والاحتياط دفعا لاحتمال وصول الرطوبة اليها ولو كان المعتبر في الكثيرة سيلانه
عن جميع الظ والباطن كما هو ظ كلام الش كما اشرنا اليه ففي القليلة ربما خرج
الدم وتنجس الخرقة به وان لم يسل فحكمه بتغيير الخرقة يمكن ان يحمل على الوجوب
في هذه الصورة فتدبر قوله وغسل ما ظهر من الفرج عند الجلوس اما مط على القول
بعدم العفو عن هذا الدم مط على ما ذكروه واما مع زيادته عن القدر المعفو على
الاحتمال الذي ذكرنا من التسوية بين الدماء في العفو عما عفي عنه فتامل قوله قد علم
مما سلف من وجوب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن وانما ذكر تغيير الخرقة والقطنة لعدم
شمول الثوب لهما قوله وما يعمها بغير سيلان اه اثبات المتوسطة على هذا الوجه هو المشهور
بين الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد وابن ابي عقيل انهما سويا بينها وبين الثالثة في وجوب
ثلثة اغسال مع ما نقل عنهما من الخلاف في الاولى ايض كما اشرنا اليه سابقا واختار هذه
هذه التسوية المحقق ره ايض في المعتبر فقال والذي ظهر لي انه ان ظهر الدم على الكرسف
وجب ثلثة اغسال وان لم يظ لم يكن عليها غسل وكان عليها الوضوء لكل صلوة ورجحه
مد ره ايض في المنتهى وجماعة من محققي المتاخرين وما ذهبوا اليه لا يخ عن قوة والكلام
ح في كفاية الاغسال الثلثة او وجوب الوضوء بعدها او لكل صلوة كالكلام في القسم
الثالث على ما سيجيء وانشاء الله تعلم قوله على ما ذكر في الحالة الاولى من تغيير القطنة والوضوء
لكل صلوة والذي صرح به اكثرهم هو الغسل للغداة والوضوء للصلوات الاربع والظ ان
ايجاب الوضوء للغداة مبني على الخلاف في وجوب الوضوء في الاغسال غير الجنابة فمن اوجبه
كالشيخ ومن تبعه اوجبه هنا ايض كما ذكره هنا ومن لم يوجبه كالسيد المرتضى فلا يوجبه
عنده الا للصلوات الباقية فافهم قوله ولو كانت صائمة قدمته على الفجر كما ذكره العلامة

في الذكرى

في الذكرى دس وظاهره وجوب التقديم ولذا نسب في شرح الارشاد الى العلامة انه قطع بوجوب التقديم
لكن لا يظ له مستند صالح فانهم تمسكوا في توقف صحة صوم المستحاضة بفعلها على الغسل
بصحيحة علي بن مهزيار قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او دم نفاسها في اول شهر رمضان
ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من
الغسل لكل صلوتين هل يجوز صومها وصلوتها ام لا فقال تقضي صومها ولا تقضي صلوتها
لان رسول الله صلعم كان يامر فاطمة عم والمؤمنات من نسائه بذلك وهذه الرواية مع عدم
ذكر الكثيرة فيها ومخالفتها لما عليه الاصحاب بالفرق بين الصوم والصلوة غاية ما يستفاد منها
توقف صحة الصوم على كل غسل وجب عليها للصلوة وح يكفي في صحته فعلها الاغسال للصلوات
ولا دليل على ما ذكروه من التقديم نعم يمكن القول بوجوبه للاحتياط لما عرفت من عدم ظهور الخلاف
لكن بشرط مراعات تضيق الوقت واما احتمال عدم اعتبارها كما يشعر به حكمهم بتقديمه
من غير تقييد فهو ضعيف جدا فتامل وفي شرح الارشاد ذكر ان الظاهر ان الحكم بتوقف الصوم
على الاغسال المعهودة يشعر بعدم تقديم غسل الفجر عليه للصوم لان المعتبر منها للصلوة
ما كان بعد الفجر فليكن للصوم كذلك لجعلهم الاخلال مبطلا للصوم ولا يبعد ذلك وان
كان دم الاستحاضة حدثا في الجملة لمغايرته لغيره من الاحداث ويحتمل وجوب تقديمه على
الفجر هنا لانه حدث مانع من الصوم فيجب تقديم غسله عليه كالجنابة والحيض المنقطع قبله
وجعل الصوم غاية لوجوب غسل الاستحاضة مع الغمس يدل عليه لان ما كان غاية من الفعل يقدم
عليه ولان اغتفاره في بعض الاحيان بالنسبة الى العبادات للمشقة لا يوجب اغتفاره عليه
ونقد ما ظهر لك مستند الحكم تعلم قوة ما ذكره اولا وضعف ما ذكره من الاحتمال وما ذكره
من الوجهين وقد ره في نهاية توقف في ذلك وهذه عبارته وهل يشترط في الصوم غسل العشائين
او الظهرين او تقديم غسل الغداة على الفجر اشكال قوله ولو تاخر الغمس عن الصلوتين كالاولى
في انه لا يجب عليها للصلوة الباقية الا الوضوء لكل صلوة واما تغيير الخرقة فلا يختلف لكون
الغمس قبل الصبح او بعده وهو ظ ولو كانت صائمة فهل يجب عليها الغسل للصوم لا يحضرني الان
تصريح منهم بذلك وجعلهم الصوم غاية لوجوب غسل الاستحاضة مع الغمس الشامل للكثيرة والمتوسطة
والكثيرة يشعر بالوجوب لكن لا يظ له مستند فان مستند الحكم من الاخبار هو صحيحة علي
بن مهزيار كما اشرنا اليه وهو كما ترى لا تدل الا على قضاء الصوم بترك جميع الاغسال فيمن تغتسل

لكل صلوتين ومع ان الوسطى على القول المشهور ليست كك لاغسل عليها في الصورة المذكورة للصلوة فالحكم بتوقف صومها على الغسل مما لاوجه له فتامل قوله وما يجب لجميع اه لاخلاف بين الاصحاب في وجوب الاغسال الثلثة في هذا القسم واما الخلاف في الوضوء فاقتصر جماعة منهم على الاغسال الثلثة واثبت المفيد ره الوضوء للظهرين وكذا العشائين وكذا صلوة الليل والغداة كالاغسال واوجب ابن ش مع الاغسال الثلثة الوضوء لكل صلوة كما ذكره هنا وتبعه عامة المتاخرين وقد بالغ المحقق في المعتبر في انكاره هنا القول والتشنيع على قايله فقد وظن غالط من المتاخرين انه تجب على هذه مع هذه الاغسال وضوء مع كل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من طايفتنا وربما يكون غلطه لما ذكره الشيخ ره في ط والخلاف ان المستحاضة لا تجمع بين فرضين بوضوء فظن انسحابه على مواضعها وليس على ما ظن بل ذلك مختص بالموضع الذي يقتصر فيه على الوضوء وظ الاخبار هنا وكذا في المتوسطة الاقتصار على الاغسال فالظ هو القول الاول الا ان يثبت وجوب الوضوء مع كل غسل سوى الجنابة كما يدعي بعض الاخبار رح فالقول قول المفيد واما المتاخرون فليس لهم مستند صالح نعم قال ش في ش شاد ان الاخبار الصحيحة دلت على المشهور اي مذهب المتاخرين وهو اعلم بما قال والاحوط في القسمين الاتيان بالاغسال الثلثة مع الوضوء لكل صلوة والله تعالى يعلم قوله تغتسل ايضا للظهرين وهذا على سبيل الرخصة فيجوز التفريق مع تعدد الغسل كما صرح به في ش شاد وفي بل ربما كان افضل وفي المنتهى جزم باستحبابه والمبالغ للتطهير وتبعه ش عد وفي ك قطع بالجواز وحكى عن المنتهى جزمه باستحبابه ولو لم يكن الجواز اجماعيا امكن المناقشة فيه بناء على ظ الروايات فتدبر قوله وتغير الخرقة فيهما الظ انه ايضا اجماعي كتغيير القطنة والا فاذا كانت مما لا تتم به الصلوة اشكل الحكم بوجوب تغييرها باعتبار نجاستها كما ذكرنا في القطنة فتذكر قوله وانما يجب الغسل في هذه الاحوال الثلثة اعلم ان هنا مسائل لا بد من تحقيق القول فيها ليظهر بعد ذلك حقيقة ما ذكره هنا الاولى انه اذا انقطع دم الاستحاضة في غير وقت الصلوة بعدما فعلت موجبه في وقت الصلوة فما حكمه فنقول نقل الشهيد في الذكرى عن الشيخ انه حكم بان انقطاع دمها بعد الوضوء يوجب الوضوء ولم يذكر الشهيد فيه شيئا بعض الاصحاب بالشهيد ثم حقق ان دم الاستحاضة في نفسه حدث يوجب الوضوء وحده تارة والغسل اخرى فاذا امتثلت فلان كان حال الطهارة منقطعا واستمر الانقطاع فلا وضوء ولا غسل لانها فعلت موجبه وان خرج بعدهما او في اثنائهما دم ثم انقطع اما في الاثناء او بعده فان كان انقطاع فترة فلا اثر له لانه بعوده كالموجود دائما وان كان انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان يوجبه الدم لان الشارع علق على دم الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم الاستحاضة والطهارة الاولى كانت لما سلف قبلها من الدم ولا يلزم من صحة الصلوة مع الدم عدم تاثيره في الحدث وهذه المسئلة لم نظفر بنص فيها من قبل اهل البيت عم ولكن ما افتى به الشيخ هو قضية العامة بناء منهم على ان دم الاستحاضة يوجب الوضوء لا غير فاذا انقطع بقي ما كان عليه ولما كان الاصحاب يوجبون فيه الغسل فليكن مستمرا هنا كلامه وفيما ذكره نظر اذ كون دم الاستحاضة حدثا مط ممنوع لعدم الدليل على ايجابه الوضوء او الغسل مط بل في الاوقات المخصوصة والوقت الذي دخلت فيه هنا ليس منها وبعد دخول الوقت انقطع الدم مع سقوط اعتباره شرعا بعد فعل ما اوجب عليها من الغسل او الوضوء واستباحة الصلوة فالاصل بقاؤها وعدم ايجابه لشيء آخر ولو سلم كونه حدثا فلا نسلم الا وجوب الوضوء للبرء في الاستحاضة مط بخلاف الاصل اذ لم يرد الا في مواضع مخصوصة الا ترى عدم وجوبه في المتوسطة لغير الصبح وفي الكثيرة للصلوة الثانية مع الجمع ولعموم اية الوضوء بخروج ما يخرج بدليل كالمتطهر غير الاستحاضة لخروجه بالاجماع فيبقى الباقي ولعدم ظهور قايل بعدم ايجابه لشيء اصلا على ما ذكرنا من الاحتمال الاول وعدم انتهاض دليل على وجوب غير الوضوء فيحكم بالوضوء حذرا من خرق الاجماع ومن هنا ظهر ان ما نقله عن الشيخ لا يجب ان يكون بناؤه على مذهب العامة كما حكم به المصنف تبعه الش في ش شاد وحكم بانه في غاية الوضوح نعم ظ الاخبار الواردة في هذا الباب وجوب وظيفة كل منها عند وجودها في وقت الصلوة الذي هو وقت الخطاب بتلك الوظيفة لا مطلقا نعم ظ ما يليها تامل فيها لكن صحيحة الصحاف من بينها كالصحيحة مما يشعر بوجوب الغسل بالسيلان في الحيلة فيما بين الظهرين والمغرب بعدما صلت الظهرين وهو بالملازمة يشمل ما اذا انقطع وقت المغرب ام لا فهي مؤيدة لما نحن فيه الثانية انه اذا ثبت احد الاحوال الثلثة في وقت صلوة فهل يستصحب حكمها في جميع الصلوات ما استمر الدم وان انتقلت من حالة الى اخرى ام لا بد في وقت كل صلوة من اعتبار الدم فيه ولكن ربما يكون الظ اعتباره في وقت كل صلوة اما اذا انتقل من القلة الى الكثرة

مسائل في الاستحاضة

فلصدق الكثيرة عليه ح فيثبت حكمها واما في العكس فلان الحالة الثانية لها ح هي الحالة
اللاحقة فيثبت لها حكمها بمقتضى الاعتبار واما الحالة السابقة فقد انقطعت عنها
وثبوت وظيفتها بعد الانقطاع ما استمر الدم في الجملة يحتاج الى الدليل ولا دليل يدل عليه
الثالثة انه في الصورة الاخيرة وهي الانتقال من الكثيرة الى القليلة او التوسط على المشهور
هل يجب عليها بانقطاع الحالة السابقة شيء مضافا الى حكم الحالة اللاحقة ام لا مقول
الظ على وفق ما ذكروا في مسئلة الانقطاع بالكلية انه على اي شيء لا يجب عليها بالانقطاع
الحالة السابقة الا الوضوء ويأتي به في ضمن الوظيفة اللاحقة فلا يجب علينا بالانقطاع
سوى الوظيفة اللاحقة واما على راي المص فالظ انه لا بد لها من غسل الدم الكثير السابق
اذا لم يقع الغسل بعده ثم تأتي بوظيفته القليلة اذا انتقلت الى القليلة وكذا اذا انتقلت
الى التوسط على المشهور وغير الصحيح واما فيه فالغسل للصبح يكفي للوظيفتين جميعا ويحتمله
الصحاف ح غير ما ذهب اليه المص لان مفهومها الحكم بالغسل بتحقق الكثيرة في الجملة فيما بين
الظهرين والمغرب وهو يشمل ما اذا انتقلت وقت المغرب منها الى الحالة اخرى ايضا هذا
واذ قد احطت خبرا بهذه الفروع فنقول عبارة الشرح ربما اوهمت ثبوت وظيفة الكثيرة مط
مع وجود الدم الموجب لجعلها قبل الصلوة وان كان في غير وقتها اذا لم يكن قد اغتسلت
لها بعده في الوقت السابق لكن هذا مما لا وجه له كما اشرنا اليه في المسئلة الثانية فالعو
حمله على ثبوت غسل واحد فقط بذلك كما ذكرنا في المسئلة الثالثة لا مع الجمع بين الصلوتين
ولا مع غسل اخر لصلوتين اخريين بل يصدق عليه في الوقت الثاني انه قد اغتسلت له
بعده فيخرج بما شرطه والقرينة على ان مراده ذلك استشهاده بخبر الصحاف فانه لا يفهم
منه الا ثبوت الغسل بكثرة الدم وان كان قبل وقت العشائين ولا دلالة له على ازيد
من ذلك اصلا واما ما نقله من القول باعتبار اوقات الصلوة وحكم بانه لا شاهد له
ففيه ان ثبوت الحكم عند وجود الحالة وقت الحكم ظ الاعتبار وبما لا خلاف فيه واما
ثبوته مع وجودها قبل ذلك فيحتاج الى دليل وشاهد فالشاهد على الثاني لا على القائل
فلا ينبغي التعريض الى هذا القائل بنفي الشاهد له بل اذا كان خبر الصحاف شاهدا على
ما ذكره ينبغي ان يجعله حجة على القائل هنا واما ما نقله في الحاشية عن المص في س
والذكرى فبيانه انه رده في س والاعتبار في كمية بأوقات الصلوة في خبر الصحاف مع الذكرى

نقل

96

نقل ان الصحاف روى عن الصادق عليه السلام فلتغتسل ولتصلي الظهرين ثم لتنظر فان كان الدم
لا يسيل فيما بينهما وبين المغرب فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف فان طرحته
وسال وجب عليها الغسل وان طرحته ولم يسل من خلفه صبيبا فعليها الغسل
ثم في هذا مشعر بان الاعتبار بوقت الصلوة فلا اثر لما قبله انتهى فحمله الشارح وقبله
المحقق الثاني في شرح عد وتبعه صاحب ك على ان مراده انه لا اثر لما قبله اصلا وانه لا
يثبت عليها في صورة الانتقال من الكثيرة الى القليلة سوى وظيفة القليلة فاوردوا عليه
ان خبر الصحاف لا يدل على ما ذكره بل على خلافه وعلى ما فهموا الامر كما ذكروه لكن يمكن
حمل كلام المص على ما ذكرنا في المسئلة الثانية من ان الاعتبار بوقت كل صلوة وليس اذا
ثبت احدى الاحوال في وقت صلوة فيستصحب حكمها في جميع الصلوات ما استمر الدم
ان انتقلت الى حالة اخرى وح فاستشهاده بخبر الصحاف لما ذكره بل ظهوره كما عبر به في س
فان ظ قوله عليه السلام ما لم تطرح الكرسف انّ الحكم الاول ثابت ما لم تطرح الكرسف فان
طرحت الكرسف وسال الدم بعد ذلك انتقل حكمها ووجب الغسل واما لو يحمله صريحا الا
ان يحمل على ان الحكم ذلك ما لم تطرح الكرسف اي اذا لم تطرح الكرسف واما اذا
طرحت الكرسف وسال الدم فوجب عليها الغسل وح فلا يدل على انتقال حكمه بل هو بيان
لحكم كل صورة اذا وقعت بدلا عن الاخرى فتند بعد الفهم على ان مراده ره ما ذكرنا
هو ما نقلنا عنه في مسئلة الانقطاع حيث قال فان انقطع دم الاستحاضة انقطاع برء
فالاجود وجوب الغسل ان كان موجبه الدم لان الشارع علق على دم الاستحاضة الوضوء والغسل
وهذا دم استحاضة لجريانه بعينه في هذه الصورة فالظ انه ليس مراده نفي الغسل الانقطاع
الحالة السابقة بل ما ذكرنا من عدم بقاء الحالة السابقة مط والانتقال الى حكم الحالة
اللاحقة ويؤيده ايضا ما ذكرنا انه ق في موضع اخر بعد مسئلة الانقطاع بالسطر قبل الاعتبار
في الكثرة والقلة باوقات الصلوة فلو سبقت القلة وطرأت الكثرة انتقل الحكم فلو كانت
الكثرة بعد الصبح اغتسلت للظهرين الى اخر ما ذكره فالظ ان مراده هناك ايضا هو ما اشار
اليه هيهنا من انتقال الحكم لا عدم الاعتبار بالدم السابق على الوقت اصلا فتامل قوله اذا
لم يكن قد اغتسلت له بعده فلو اغتسلت له بعده انقطع عنها حكم الحالة السابقة فلو تجدد بعده
دم قليل حكمه فلو كان قليلا فلا يجب له الا الوضوء واما ما كتبه سلطان العلماء ره هيهنا من قوله

فلتتوضأ ولا غسل عليها وان كان اذا امسكت الكرسف

فلو اغتسلت بعد الدم لايجب الغسل وان رات الدم بعد الغسل نقيه مانيه حسب الطلب
الدم بل يجب تقييده بالقليل او بغير الكثير اذا كان في غير الصبح على المشهور فتامل قوله
في الحاشية على عدم اعتبار هذا مع انه يجري الصلحة لا يخ عن شيء والاولى دعوى
الظهور فان قوله ع فان كان الدم لا يسيل فيما بينها وبين المغرب ظ فيما ذكره لانه
اعتبر عدم السيلان ما بين الظهرين الى المغرب لا في وقت المغرب فقط ومفهومه انه
اذا سال فيما بين الوقتين في الجملة فليس الحكم الوضوء بل الغسل ودلالة المفهوم ليست
صريحة على ان النسخ في هذه مختلفة ففي بعضها بضمير التثنية على ما نقلنا وح فالامر كما ذكرنا
وفي بعضها بضمير التانيث وح فالظ ايضا حمله على ان المراد ما بين المراة وبين المغرب اي
بين الوقت الذي فيه المراة مط وبين المغرب ويوافق النسخة الاولى لكن يمكن حمله على
ما بين المراة بعد دخول وقت المغرب وبين المغرب اي الصلوة وعلى هذا فلا يدل على ما
ذكره فالاولى الاكتفاء بدعوى الظهور فتدبر ثم ان رواية الصحاف هذه لما كانت
من المشكلات فلا باس ان ننقلها هنا بتمامها ونشير الى ما يفهم منها وما فيها من الاشكال
وان خرجنا بذلك عما هو دابنا في هذه الحواشي من رعاية الاختصار وترك الاطناب
مخافة الاسهاب وملالة الاصحاب فنقول متن الرواية هكذا قلت لابي عبد الله ع
ان ام ولدي ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلوة فقال اذا رات الحامل الدم بعد
ما يمضي عشرون يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر الذي كانت تقعد
فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضا ولتحتشي بالكرسف وتصلي واذا رات
الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت فيه ترى الدم او في الوقت من ذلك الشهر فانه
من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع
الدم عنها قبل ذلك فلتغتسل ولتصل وان لم ينقطع عنها الدم الا بعد ما تمضي الايام
التي كانت ترى الدم فيها بيوم او يومين فلتغتسل ولتحتشي ولتستثفر وتصلي الظهر والعصر
ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضا و
لتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف عنها فان طرحت الكرسف عنها وسال
الدم وجب عليها الغسل قال وان طرحت الكرسف عنها ولم يسل الدم عنها فلتتوضا ولتصل
ولا غسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا

لا يرقى

لا يرقى فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي وتصلي وتغتسل
للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء الاخرة قال وكذلك تفعل المستحاضة
فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها هذا تمام الرواية وهي من الروايات التي تدل
على حيض الحامل وقوله ع ليس من الرحم ولا من الطمث ظاهره بقرينة ما الحق فيه من الحكم ان
المراد بنفي كونه من الرحم نفي كونه استحاضة اما بتخصيص ماء الرحم بالاستحاضة او تعميمه
بحيث يشمل الحيض والاستحاضة جميعا فيكون نفي الطمث بعده نفيا للخاص بعد العام والمعنى
على هذا ان هذا الدم ليس باستحاضة ولا حيض وله حكم ثالث وهو انها تتوضأ له وتحتشي و
تصلي مط ولم يذكر هذا الدم فيما راينا من كلام الاصحاب والاولى ان يجعل نفي كونه من الرحم
بمنزلة التعليل لنفي كونه طمثا اشارة الى ان الطمث هو الذي من الرحم اي بعيد فيه الرحم بالطبع
والاستحاضة ليست كذلك بل من علة فيكون المراد الحكم بانه ليس بحيض بل استحاضة ويكون
الاكتفاء فيه بالوضوء انما هو في بعض اقسامه ولم يفصل فيه تعويلا على ما فصل بعد ذلك
وعلى التقديرين فالفرق بين مضي عشرين يوما وعدمه مما لم يظهر وجهه وكذا بعد على الوجه
الثاني ان يكون التاخير عن العادة عشرين يوما منافيا لتبين الحمل والحكم بعدم كونه حيضا
بناء على عدم امكان حيض الحامل المستبان حملها كما ذهب اليه الشيخ هنا والشيخ ره في به
عمل بمضمون الرواية وكانه حملها على الوجه الثاني فانه ره قال والحبلى اذا رات الدم في ايام
التي كانت تعتاد فيها الحيض فلتعمل ما تعمله الحائض فان تاخر عنها الدم بمقدار عشرين
يوما ثم رات فان ذلك ليس بدم الحيض فلتعمل ما تعمله المستحاضة انتهى وقوله ع فلتغتسل
ولتحتشي اي تغتسل للحيض بعد مضي ايام العادة ولتعمل ما تعمله المستحاضة في ذلك اليوم
او اليومين الذي لم ينقطع فيه الدم وهذا مما يدل على عدم وجوب الاستظهار كما هو مذهب
عامة المتاخرين فافهم ثم مفاد ظاهر هذه الرواية على ما افهم ان المستحاضة اذا لم يسل دمها
مع الكرسف اذا احتملته فليس عليها الا الوضوء لكل صلوة وليس عليها طرح الكرسف لكن
ان اتفق طرحها له فان لم يسل الدم بعد الطرح ايضا فحكمها حكم الاول وان سال الدم
بعد الطرح فعليها الغسل في اي وقت اتفق وان سال مع امساك الكرسف فعليها الاغتسال
وهذا لا ينطبق على شيء من المذاهب المنقولة من الاصحاب في الاستحاضة فاستدلالهم بها على
المذهب المشهور من تقسيم الاستحاضة الى الاقسام الثلثة واختلاف احكامها على ما ذكره

كما ترى الآن من ان المتوسطة التي ذكروها وهي ما تجاوز الدم الكرسف ولم يسل عنه يلزم مها جمع
الدم مع امساك الكرسف يجب اذا طرحنا الكرسف سال فيحمل الغسل على الغسل المخصوص
الصبح بناء على كون ذلك معلوما عندهم رح فينطبق على ما ذكروه ويمكن ايضا ان يحمل الغسل
على الجنس ويكون المراد في هذا الشق ايضا وجوب الاغسال الثلثة كما في الشق الاخير فينطبق على
مذهب المحقق ره وهو ... موافقة من وجوب الاغسال فيما عدا القليلة ولا يخفى ما في الجميع
من التكلف والتعسف ومع ذلك فما ذكرنا منها من عدم وجوب طرح الكرسف عند كل صلوة خلاف
المعروف بين الاصحاب من وجوب تغييره عند كل صلوة بل الاجماع عليه على ما نقله في المنتهى
وبالجملة فتطبيق هذا الخبر على مذاهب الاصحاب مشكل جدا فكيف بالاستدلال به والله تعالى يعلم
قوله نفس الولادة ماخوذ من النفس التي هي الولد لخروج الدم عقيبه او معه او من النفس
التي هي الدم او من تنفس الرحم بالدم يقال نفست المرأة على المعلوم والمجهول بكسر الفاء فيهما
وقد يطلق النفاس على الحيض ولم يستعمل الاعلى المعلوم والولد منفوس والمرأة نفساء
بضم الفاء وفتح العين والجمع نفاس ايضا بكسر النون مثل عشراء وعشار ولا ثالث لهما ويجمع ايضا
على نفساوات كذا في الذكرى وشرح الارشاد والظ انه نقل الى معنى الدم في اصطلاح الفقهاء او
معناه لغة على ما ذكره الهروي في الغريبين هو ولادة المرأة ثم ادخال الخارج معها في النفاس
هو المشهور بين الاصحاب لحصول المعنى المشتق منه فيه فيتناوله اطلاق النصوص وقد
نقل عن السيد المرتضى ره انه خصه بالخارج عقيب الولادة وكذا الشيخ في الجمل وربما يمكن
الاستدلال له بموثقة عمار عن ابي عبد الله عم في المرأة يصيبها الطلق اياما او يومين فترى
الصفرة او دما قال تصلي ما لم تلد وفيه انه لا يدل على نفي الامكان قبل الولادة لا معها
ايضا الا ترى انه يقال لا يتحرك المفتاح ما لم يتحرك اليد مع ان حركته مع حركتها فافهم قوله
فان فرض العلم بكونها مبدء نشو انسان زاد في الذكرى بقول اربع من القوابل ولعل الشارح
اسقطه بناء على انه مع فرض العلم لا وجه لاعتبار كونه بقول اربع من القوابل بل يكفي
العلم مطلقا نعم يمكن الاعتبار بقول اربع من القوابل ايضا وان لم يحصل به العلم ولعل المراد
بالعلم في الذكرى هو العلم الذي كان حجة شرعا وان لم يحصل اليقين فاشار بالقيد الى انه
انما يحصل بقول اربع من القوابل ويؤيد ما ذكرنا انه قد في الشرح ويكفي المضغة لا العلقة الا ان
تشهد اربع نساء عدول بانها مبدء الولد فاعتبر شهادتهن من غير اعتبار العلم ثم انه لم يشترط

معنى النفاس

اليقين في المضغة واشترطه الشارح هنا تبعا للذكرى ولعل مبناه ما في الشرح على حصول اليقين في
المضغة غالبا فلا حاجة الى اشتراطه ومبناه ما في الذكرى على انه ربما حصل الاشتباه فيه
ايضا فيحتاج الى ذلك ثم مع الاشتباه اذا كفى شهادة الاربع في العلقة فلتكف في
المضغة بطريق اولى فعلى ما حملنا كلام الذكرى من تعميم العلم من العلقة ينبغي تعميم ما
اشترطه من اليقين ايضا في المضغة فافهم ثم ان المحقق الثاني ره في شرح القواعد توقف في
هذا الحكم لانتفاء التسمية واعترض عليه في شرح الارشاد بانه لا وجه له بعد فرض العلم ووجه
ان توقفه باعتبار عدم صدق الولادة عرفا وان علم كونه علقة وانه مبدء نشو آدمي
اذ لا دليل على صدق النفاس بمجرد ذلك ما لم يصدق الولادة فالتوقف في محله بل ربما
امكن التوقف في صورة كونه مضغة ايضا للتوقف في صدق الولادة معه ايضا الا ان
يثبت اجماع فيه فتأمل قوله ولو تعدد الجزء منفصلا او الولد المشهور بين الاصحاب ان
مع تعدد الولد يكون ابتداء نفاسها من الاول وعدد ايامها من وضع الاخير بان زاد المجموع
عن اكثر النفاس لكن هل يكون لكل نفاس على حدة ويتداخلان فيما اتفقا فيه او المجموع
نفاس واحد صرح جمع منهم كالشهيد ره بالاول وظاهر كلام بعضهم كالعلامة ره الثاني
وهو مبني على الغالب من عدم تراخي الثاني عن الاول بما زاد عن اكثر النفاس او العادة و
الا وجب القطع بتعدد النفاس وتظهر فائدة الخلاف فيما لو تخلل النقاء بينهما فانه على
الاول يحكم بكونه طهرا مطلقا وان لم يتجاوز من وضع الاول الى انقطاع الدم من وضع الاخير
على اكثر النفاس وعلى الثاني يحكم عليه بالنفاس فان النقاء المتخلل بين ايام النفاس نفاس
كما في الحيض ولعل الاول اظهر وتردد المحقق ره في المعتبر في كون الدم الخارج قبل ولادة الثاني
نفاسا من حيث انها حامل ولا حيض ولا نفاس مع الحبل ثم رجح كونه نفاسا لحصول مسمى النفاس
فيه وهو تنفس الرحم بالدم بعد الولادة فيكون له نفاسان هنا واما اذا تعدد الجزء منفصلا فقد سوى
الشارح بينه وبين تعدد الولد وكان احتمال كون الجميع نفاسا واحدا هنا اظهر منه هناك
بل يحتمل الحكم بكون ما زاد عن الاكثر او العادة بالنسبة الى ما يخرج مع الجزء الاول استحاضة
وان لم يزد عن ذلك بالنسبة الى الجزء الاخير ويحتمل ان يكون الاعتبار فيه بالجزء الذي يصدق معه
الولادة عرفا دون الاجزاء الاخر لكن يشكل فيما اذا انقطع بحيث لا يبقى جزء كذلك الآن نعتبر
خروج الجزء الذي يصدق به الولادة عرفا بعد ملاحظة خروج الاجزاء السابقة وان بقي بعض

الاجزاء بعيد وهذه الاحتمالات وان لم يذكر في كلام الاصحاب لكن لما كانت المسئلة مما لم يتعرض له الاكثر ولم يظفر فيه نص ولا اجماع فكانه لا منع فيها من تجويز احتمال اخر لم يذكره من تعرض لها وفي المهذب في الذكرى لو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي فالدم نفاس على الاقرب لو وضعت الباقي بعد العشرة امكن جعله نفاسا اخر كالتوامين وعلى هذا لو تقطع بعشرات تعدد النفاس ولم اقف فيه على كلام سابق انتهى وظاهره ان ما خرج من الاجزاء المتفرقة في العشرة يحصل للجميع نفاسا واحدا وما خرج بعد العشرة احتمل فيه ان يكون له نفاس اخر وقوله كالتوامين الظاهر بقرينة ما سبق منه في مسئلة التوامين انه تشبيه في الحكم الثاني اي كما ان في التوامين لكل منهما نفاس على حدة وان كان الحكم فيهما مط وذلك لانه قال في مسئلة التوامين ذات التوامين فصاعدا يتعدد نفاسها عملا بالعلة فلكل نفاس حكم نفسه وان تجاوز العشرة فالباقي طهر حيثما مر وقوله وان تجاوز العشرة اي كل واحد لا المجموع ادمع الحكم بتعدد النفاس وحيثيه للحكم بكون الباقي طهرا بمجرد تجاوز المجموع و يمكن ان يحمل كلامه ههنا على تعدد النفاس بتعدد الجزء الخارج مط ويكون قوله ولو وضعت الباقي بعد العشرة على سبيل المثال وفيه بعد لكن التشبيه بالتوامين ح يحمل على ظاهره فتامل قوله عما يخرج قبل الولادة وكانه لا خلاف فيه كما يظهر من الخلاف بين الخاصة والعامة ويدل عليه ايضا مضافا الى اصالة عدم سقوط العبادات ما تقدم من رواية عمار فتذكر قوله الا مع امكان كونه حيضا هذا مبني على القول بامكان حيض الحامل كما هو الاصح عند المص لكن الشيخ ره في ف ادعى اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض وانما الخلاف في حيضها قبل ان يستبين الحمل وهنا بعد الاستبانة هذا ومن شرائط امكانه ح ان يتخلل بينه وبين النفاس اقل الطهر كما هو راي الكل واختاره الكل وادعى في ف عدم الخلاف فيه كما نقلنا منه سابقا فتذكر قوله فلا نفاس عندنا وخالف فيه بعض العامة فاوجب الغسل بخروج الولد ومنهم من جعله حدثا اصغر قوله واكثره قدر العادة في الحيض اختلف الاصحاب في اكثر النفاس فالمشهور بينهم ان اكثره عشرة ايام لكن منهم من اطلق ذلك كما فعله الشيخ في ف وغيره ومنهم من فصل وحكم بان المعتادة ترجع الى عادتها وغيرها اكثره عشرة كما ذكره المص هنا ومنهم من اطلق ان اكثره ثمانية عشر يوما ومنهم المرتضى وابن الجنيد وابو الصلاح والصدوق وسلار وادعى المرتضى عليه الاجماع وذكر الشيخ في تهذيبه ان الشيخ ره اكثر ايام النفاس ثمانية عشر يوما

فان رات

فان رات الدم النفساء يوم التاسع عشر من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس وانما هو استحاضة فلتعمل بما رسمناه للمستحاضة وتصلي وتصوم وقد جاءت الاخبار معتمدة في ان اقصى مدة النفاس هو عشرة ايام وعليها اعمل لوضوحها عندي وقد وضع في النسخ علامة المتن على جميع ذلك وعلى هذا فيه رجوع المفيد من القول بثمانية عشر الى القول بالعشرة كما نقله عنه في المك ويحتمل ان يكون قوله وقد جاءت الاخبار ابتداء كلام الشيخ الطوسي ره وعلى هذا فيكون مذهب المفيد هو الاول وهذا اظهر بحسب السياق وبوسنا اليه كلام المص في الذكرى حيث نقل هذه العبارة عن الشيخ في يب وبعد الش في ش شاد وفي عبارة الشيخ بعد ذلك ما يؤيد كلام الاحتمالين و ان عندنا من نسخ المقنعة مختلفة ففي بعضها كما نقله الشيخ بدون قوله وقد جاءت الاخبار اه وفي بعضها معه وفي بعضها العبارة هكذا واكثر ايام النفاس عشرة ايام وان رات النفساء الدم يوم الحادي عشر من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس وانما هو استحاضة فتفعل ما رسمناه في المستحاضة وتصلي وتصوم انتهى وذهب في لخ الى ان ذات العادة ترجع الى عادتها والمبتداة تصبر ثمانية عشر يوما والظاهر ان ذكره للمبتداة على سبيل المثال وحكمه في غير ذات العادة مط فيشمل المضطربة ايضا ونقل عن ابن ابي عقيل انه قال في كتاب المتمسك ايامها عند ال الرسول عم ايام حيضها واكثرها احد وعشرون يوما فان انقطع دمها في تمام حيضها صلت وصامت وان لم ينقطع صبرت ثمانية عشر يوما ثم استظهرت بيوم او يومين وان كانت كثيرة الدم صبرت ثلثة ايام ثم اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت ولا يخفى ما في هذا الكلام من التشويش والروايات فيها مضطربة جدا ففي كثير منها الحكم برجوعها الى عادتها في الحيض كصحيحة زرارة عن احدهما ع قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل كما تغتسل المستحاضة وصحيحة زرارة ايضا قال قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت والحائض قال مثل ذلك سواء الحديث وهذه الرواية وان كانت مضمرة في يب عند نقلها اولا لكن الشيخ بعد نقله ايضا ونسبها الى ابي جعفر عم وصحيحة يونس بن يعقوب قال سمعت ابا عبد الله عم يقول النفساء تجلس ايام حيضها التي كانت تحيض ثم تستظهر وتغتسل وتصلي وصحيحة يونس قال

سئلت اباعبد الله ع عن امراة ولدت فرات الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد ايام
قرئها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رات دما صبيبا فلتغتسل عند وقت
كل صلوة وان رات صفرة فلتتوضأ ثم لتصل قوله فى يب قوله تستظهر بعشرة ايام يعني
الى عشرة ايام لانه حروف الصفات يقوم بعضها مقام بعض انتهى او المراد تستظهر تتمة
عشرة ايام وحسنة فضيل بن يسار وزرارة وابرهيم بن هاشم عن احدهما ع قال
النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل عمل
المستحاضة وروايات اخرى ايضا قريبة منها عن زرارة وفضيل عن احدهما ع وموثقة
زرارة عن ابي عبد الله ع قال تقعد النفساء ايامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر
بيومين ورواية مالك بن اعين قال سئلت اباجعفر ع عن النفساء يغشاها زوجها
وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا امضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها
ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد ان يغشاها زوجها يأمرها فتغتسل ثم ان احب قال
الشيخ وهذا الحديث يدل على ان اكثر ايام النفساء مثل اكثر ايام الحيض لانه لو كان
زائدا على ذلك لما وسع لزوجها وطؤها لما قدمنا ان النفساء لا يجوز وطؤها ايام نفاسها
ورواية عبد الرحمن بن اعين في يب قال قلت له ان امراة عبد الملك ولدت فعدّ لها
ايام حيضها ثم امرها فاغتسلت واحتشت وامرها ان تلبس ثوبين نظيفين وامرها بالصلوة
فقالت له لا تطيب نفسي ان ادخل المسجد فدعني اقوم خارجا منه واسجد فيه فقال قد
امر بها رسول الله ص قال وانقطع الدم عن المراة ورات الطهر وامر علي ع بهذا قبلكم فانقطع
الدم عن المراة ورات الطهر فما فعلت صاحبتكم قلت ما ادري وروايات اخر ذكرها الشيخ في يب
في عداد تلك الروايات صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا الحسن موسى ع عن
امراة نفست وبقيت ثلثين ليلة او اكثر ثم طهرت وصلت ثم رات دما او صفرة فقال
ان كانت فلتغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلوة وان كان دما ليس بصفرة فلتمسك عن الصلوة
ايام اقرائها ثم لتغتسل ولتصل وكانه حمل جوابه ع على انه جواب ببيان حال مطلق
المستحاضة من اول الامر من غير التفات الى خصوص ما سئله السائل وح يكون دلالته
على الرجوع الى العادة في الحيض مثل الروايات الاخرى ويمكن ان يكون حكمه ع في خصوص
ما سئله السائل وح انه ان كان الدم الذي رات اخيرا صفرة فلا تمسك عن الصلوة لانه

من قوله ع وان كان دما الخ مرجوه في يب وليس في نسخه رحمه الله

الخ

استحاضة وان كان دما ليس بصفرة فلتمسك عن الصلوة اذا بلغت ايام اقرائها وتعمل عمل
المستحاضة في غيرها وح فلا دلالة له على ما هو المراد هنا لكن الحمل على هذا انما يتوجه
على القول بتقديم التميز على العادة كما نقلنا سابقا عن الشيخ واما على ما هو المشهور من تقديم
العادة فعلى تقدير كونه صفرة تمسك عن الصلوة في ايام العادة وتعمل عمل المستحاضة
في غيرها هنا وفي صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع كم تقعد النفساء حتى تصلي
قال ثمان عشرة سبع عشرة ثم تغتسل وتحتشي وتصلي وفي صحيحة اخرى عن محمد بن مسلم
قال سئلت اباجعفر ع عن النفساء كم تقعد قال ان اسماء بنت عميس امرها رسول الله ص
ان تغتسل لثمان عشرة ولا بأس بان تستظهر بيوم او يومين ومثلها رواية اخرى ايضا
بسندين موثق وحسن عن محمد بن مسلم عنه ع وقال في يب وقد روي ان ما رواه من قعود النفساء
عن الصلوة ثمانية عشر يوما لان اقل ايام الحيض ثلثة ايام واكثرها عشرة ايام واوسطها
خمسة ايام فجعل الله عز وجل للنفساء اقل الحيض واوسطه واكثره وفي رواية ابن سنان
وحكم في الذكرى بصحتها وكانه لقرينة عنده على انه عبد الله قال سمعت اباعبد الله ع
يقول تقعد النفساء تسع عشرة ليلة فان رات دما صنعت كما تصنع المستحاضة قال الشيخ وقد
روينا عن ابن سنان ما ينافي هذا الخبر وان ايام النفاس مثل ايام الحيض فتعارض
الخبران وما نقل عن ابن سنان رواية بهذا المضمون قبله ولا يبعد فلعل مراده انه وصل
الينا عن ابن سنان رواية بهذا المضمون ولم ينقلها ولا يبعد ان يكون الظاهر انه كانت عنده
رواية عنه ما نقلها فسهى وظن انه نقلها وقد وردت روايات اخرى بقعودها ازيد من ذلك
كصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال تقعد النفساء اذا لم ينقطع عنها الدم ثلثين
اربعين يوما الى الخمسين وصحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن الماضي ع انها تدع الصلوة
ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت وصلت انشاء الله
ورواية حفص بن غياث انها تقعد اربعين يوما ورواية محمد بن يحيى الخثعمي بالرجوع الى
عادتها فيما مضى من اولادها فان لم تلد فيما مضى فبين الاربعين والخمسين وبالجملة
في هذا الباب من نظر فيها علم ان القول برجوع المعتادة الى عادتها قوي متين لتظافر
اخبارها واما غيرها فلا يبعد القول فيها بالعشرة كما اختاره المص اقتصارا في ترك العبادة
على ما هو المتيقن وهو العشرة لعدم الخلاف فيها ولان مناط الحكم بالرجوع الى العادة انه لا

يزيد النفاس على اقصى العادات التي هي العشرة ويمكن ان يحمل قعود النفساء بقدر حيضها
مط سواء كان حيضها بالعادة او بالرجوع الى الاهل والاقران او بالروايات فان قعد
حيضها في الصحيحة الثانية الزرارة وكذا ايامها وايام حيضها او وقتها او اقراؤها في الروايا
الاخرى لا يبعد شمولها للجميع لكن لا اظن قائلا من الاصحاب في تحديد القول بثمانية عشر كما
اختاره في المخ عملا باخبارها وجمعا بينها وبين الاخبار الاولة بحملها على غير المعتادة و
اما القول بالعشرة مط فهو ضعيف لمنافاتها للاخبار المستفيضة دون ريب وان ادعي عليه
الاجماع حتى في بعض ما نقلنا عنه لوضوحها عندي المعتمد فهذا انه قد ثبت ان نفس
المراة مرتهنة بالصلوة والصيام قبل نفاسها بلا خلاف فاذا طرء عليها النفاس يجب
ان لا يسقط عنها ما لزمها الا بدليل ولا خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام اذا رات المراة
الدم من النفاس وما زاد على ذلك مختلف فيه فينبغي ان لا تصير اليه الا بما يقطع العذر
وكلما ورد من الاخبار المتضمنة لما زاد على عشرة ايام فهي اخبار احاد لا تقطع العذر او
خبر خرج عن سبب او للتقية لكن في بعد ذلك متصلا به وبدل على ما ذكرناه من ان اقصى ايام
النفاس عشرة ايام واورد روايات زرارة ويونس وعبد الرحمن بن الحجاج ومالك بن اعين
التي نقلناها وظ انه لا دلالة فيها على الاخذ بالعشرة مط لظهورها في رجوع المعتادة الى
عادتها فالظ ان حكمه بكون اقصاها عشرة باعتبار ان اقصى عادة الحيض عشرة او في غير المعتادة
لا ان مع استمرار الدم يحكم بالنفاس عشرة مط وعلى هذا يجب حمل ما نقله من الاجماع ايضا
على ما يوافق ما ذكره الا انه نفى الاخذ بالعشرة مع ايام الاستظهار كما اشير اليها في بعض
تلك الاخبار لكن الظ ح ايضا القول بجواز الاستظهار الى عشرة لا الى وجوبه كما لا يخفى بالتامل
فيما اوردناه من الاخبار واما ما اشير اليه من الاخبار المعتمدة في ان اقصى مدة النفاس
عشرة ايام فقد عرفت ان كونه من كلام المفيد ره غير ظ وعلى تقدير كونه من كلام الشيخ
فالظ كما يشعر به سياق كلامه انها هي الاخبار التي نقلها ولا دلالة فيها على الاطلاق
القول بالعشرة وعلى تقدير ان يكون كلام المفيد ايض فالظ انها هي الاخبار التي نقلها
الشيخ لبعد عدم اطلاع الشيخ على مثلها من الاخبار المعتمدة او اطلاعه عليها والاعراض
عن نقلها والتعرض لايرادها او رده من الاخبار وعلى تقدير وجود اخبار مطلقة في ذلك ينبغي
حملها على احد ما ذكر من الوجهين في توجيه كلام الشيخ جمعا بينها وبين الاخبار المستفيضة

التي نقلناها فيما نقلناها ظهر حجة من اطلق القول بالثمانية عشر وانها انما نقلنا من الروايات
على وفقه وكذا القول بالاحد والعشرين فكان متمسكه ايض هو روايات الثمانية عشر مع
تجويز الاستظهار الى ثلثة ايام على ما فصلنا ورواية السبعة عشر ايض مصلحة حجة لم مع
الاستظهار بيومين وفي المعتبر بعدما نقل كلام ابن ابي عقيل ق وقد روى ذلك البزنطي
عن جميل عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عم ثم ق في اخر البحث واما ما ذكره ابن ابي
عقيل فانه متروك والرواية نادرة ومما نقلنا ظهر ايض ضعف القولين علينا فانها للاخبار
المستفيضة نعم يمكن الجمع بين الاخبار بحمل اخبار الثمانية عشر او السبعة عشر
على غير المعتادة بحمله مخيرا بينهما او بجواز الاستظهار بعد ايام العادة الى الثمانية عشر او اختها
وعلى هذا لا يجب تاويل قوله عم في رواية يونس ثم تستظهر بعشرة ايام الى ما نقلنا عن الشيخ
او ما ذكرنا بل يمكن حمله على ظاهره كما لا يخفى وقد جمع بعض المحققين بين الاخبار بحمل
الاخبار الاولة على ما اذا كان الدم بعد العادة بصفة دم الاستحاضة والاخبار الاخرى
على ما اذا كان بصفة الحيض الى السبعة عشر او الثمانية عشر او غيرهما مما ورد في الاخبار الا
اذا كان بعضها مخالفا للاجماع فيطرح ذلك ويجمع بين الباقية بهذا الوجه وايده بما ورد
في الاخبار في وصف دم الحيض والاستحاضة فان فائدة التعريف معرفة المعرف لتترتب
عليه احكامه ومما في صحيحة علي بن يقطين تدع الصلوة ما دامت ترى دما عبيطا
الى ثلثين يوما الى اخره ومما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وتعتبر بلبن ليلة ومما في
صحيحة محمد بن مسلم اذا لم ينقطع عنها الدم ق ويؤيده ايض وجود الدم فوق العشرة على
ما رايناه في كثير من النساء بتلك الصفة ولزوم الضيق والحرج بتكليف الناس صفة
كل يوم الى زمان الانقطاع ولا يخفى بعده وضعف ما ذكره من وجوه التاييد وما
الاخبار الواردة بالثلثين او ما فوقه فلا اظن قائلا بها من الاصحاب فليحمل على التقية لو افقت
مذاهب العامة كما في غيره والاخبار التي رويت في قعودها اربعين يوما فما زاد الى
ان تطهر معلولة كلها ادرجت للتقية لا يفتي بها الا اهل الخلاف انتهى واما احد روايات
الثمانية عشر واخيتها ايض على التقية كما احتمله في ذيب ولا ابعد عن اشكال العدم ظهور قائل
بها من العامة ايض فان المعروف من اقوالهم هو القول بالاربعين كما هو مذهب ابي حنيفة
والثوري واسحق واحدى الروايتين من احمد او الستين كما هو مذهب الشافعي ومالك وعطا

والشعبة وابي ثور وداود واحدى الروايتين عن احمد ونقل ابن عن مالك انه قال اكثره سبعون يوما وحكى ابن المنذر عن الحسن البصري انه قال خمسون يوما الا ان يوجد الجماعة على التقييد فيها بانهم ع لم يحكموا بما هو الحق من ان اكثره عشرة تقية لكنهم لم يحكموا ايضا بما يوافق احدا قوالهم وانما حكموا بالثمانية عشر لشهرة حديث اسما بنت عميس بينهم لئلا يتمكن التمسك به عند معارضتهم ولا يمكنهم انكاره بخلاف العشرة اذ لا يمكن الاتيان بمستند له مقبول عندهم او لانهم عرفوا مذهب الخاصة وقولهم بان اكثره عشرة فمتى سمعوا من احد ذلك حكموا برفضه بخلاف ما اذا قال ما زاد عليه فانهم لا يحكمون برفضه ولم يتجه ولا يتجوزهم ان يكون اجتهادا منه سيما مع موافقته خبر اسما المشهور بعقد احاديث اخر في باب عن التمسك بصحيحة محمد بن مسلم المتضمنة لحديث اسما بان قوله ع ان اسما بنت عميس لا يدل على ان ايام النفاس ثمانية عشر وانما يدل على ان امرها بعد الثمانية عشر بالاغتسال وانما كان حجة لو قال ان ايام النفاس ثمانية عشر يوما وليس هذا في الخبر وايضا بمرفوعة علي بن ابراهيم عن ابيه قال سئلت امراة ابا عبد الله ع فقالت اني كنت اقعد في نفاسي عشرين يوما حتى افتوني بثمانية عشر يوما فقال ع ولم افتوك بثمانية عشر يوما فقال رجل للحديث الذي روي عن رسول الله ص انه قال لاسما بنت عميس حين نفست بمحمد بن ابي بكر فقال ع ان اسما سئلت رسول الله ص وقد اتى لها ثمانية عشر يوما ولو سئلته قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل كما تفعل المستحاضة وبروايتين اخريين ايضا احدهما صحيحة والاخرى سندين موثق وحسن تدلان على ان سؤال اسما انما كان حين اتت عليها ثمانية عشر يوما ولا يخفى ان الجواب عن التمسك بحديث اسما بهذا الوجه صحيح لكن حمل رواية محمد بن مسلم عليه بعيد جدا فان ذكر هذا الحديث في جواب السائل عن قدر قعود النفساء ظاهر في انه بيان له سيما مع اضافة قوله ع بعد ولا باس ان تستظهر بيوم او يومين نعم بعد حمل الروايتين على التقية يمكن ان يقال انه ع لم يحكم له بالقعود ثمانية عشر بل اعرض عنه واكتفى بما اوهم انه جوابه مع انه ليس كذلك وقوله ع لا باس ان تستظهر الخ لم يرد به ظاهره من الاستظهار بعد الثمانية عشر بل بعدما هو حكمها في الواقع من القعود بقدر العادة كل ذلك للتقية والله تعالى يعلم قوله على تقدير تجاوز العشرة هكذا قيده المصنف رحمه الله ونص

٦

على ما نقلنا فالنزع عن التقييد صريحا لكن يمكن استفادة منها كون حكم النفاس حكم الحيض كما صرح به في الصحيحة الثلثة لزرارة بقوله قلت فالحايض قال مثل ذلك سواء ففي الحيض اذا لم يتجاوز العشرة يحكم بكون الجميع حيضا فليكن النفاس ايضا كذلك فتدبر قوله في ايام العادة وفي جميع العشرة وكذا فيما زاد على العادة اذا لم يتجاوز العشرة معتادة كانت او مبتدئة فاذا رات في مجموع العشرة او في طرفيها فالجميع نفاس اما لو رات في التاسع خاصة او فيه وفي يوم من الوسط فالنفاس انما هو في وقت الدم او ما بين الدمين فافهم قوله وحكمها كالحايض لا نعلم فيه خلافا بين الاصحاب بل قال في المعتبر انه مذهب اهل العلم لا اعلم فيه خلافا وهو يكفي حجة قوله في الاكثر للخلاف في اكثره بخلاف الحيض قوله سبق دلالة النفاس بالحمل اي دلالة النفاس على البلوغ مسبوقة بدلالة الحمل عليه في بحث وهذا الوجه ذكره المصنف في تحريره وتبعه عليه في الذكرى وفيه نظر لان دلالة الحمل عليه لا تمنع من دلالة النفاس ايضا لامكان اجتماع دلالات كثيرة فان هذه الامور معرفات شرعية لا علل عقلية فلا يمتنع اجتماعها كما ان الحيض غالبا لا يوجد الا بعد سبق البلوغ بغيره انتهى وفيه تامل اذ ليس مراده انه لا دلالة للنفاس على البلوغ بل ان دلالته غير مفيدة لاستفادة البلوغ من الحمل قبله فدلالته لا تفيد بخلاف الحيض اذ قد لا يعلم البلوغ الا به وان سبق بغيره وهو ظاهر قوله وانقضاء العدة به لان عدة الحامل تنقضي بوضع الحمل لا بالاقراء فلا اثر للنفاس فيه والتقييد بالغالب الى انه يمكن احيانا فرض انقضائها بالنفاس ايضا كما لو طلقت الحامل من الزنا او حملت منه بعد الطلاق ورات قرائن في زمان الحمل بناء على امكان حيض الحامل فيحسب النفاس بعدهما قرءا اخر وتنقضي العدة بظهوره او انقطاعه على القولين في الاقراء فح انقضاء العدة بالاقراء لا بوضع الحمل لان انقضاء العدة بوضع الحمل انما هو اذا كان الحمل ممن له العدة او يحتمل كونه منه كولد الملاعنة كما صرح به في عدة فاذا علم انتفائه منه كان مضي طهره ابعد من اقصى الحمل فلا اثر لوضع الحمل في انقضاء عدته وكذا اذا فرض انها رات قرائن بعد الطلاق ثم حملت من زنا فيحسب النفاس قرءا اخر وتنقضي العدة به وكذا لو كان حملها في هذه الصورة من الشبهة لكن بشرط ان يتاخر الدم عن الولادة ولو بلحظة حتى يكون بعد انقضاء عدة الشبهة واما في صورة الاولى فلو كان الحمل من الشبهة فلا يحسب القرءان في زمن الحمل من العدة لان زمن الحمل لعدة الشبهة سواء كان وطيها متقدما على الطلاق او متاخرا عنه وانما يجب احتياء عدة الطلاق

ادعيتها بعدها بخلاف الزنا فانه لا عدة له فافهم واما ما ذكره سلطان العلماء ره من الوجهين
للتقييد بالغالب ففيه تكلف اذ الظاهر انقضاء العدة بالنفاس نادرا الذي يفهم من التقييد
بالغالب حصول تمام العدة به لان تحتسب في العدة كما هو مقتضى ما ذكره من الوجهين فتدبر
قوله ورجوع الحايض الى عادتها اه بخلاف النفساء فانها لا ترجع الى عادتها في النفاس
لا الى عادة نفاسها فيرد في شئ سوى الاعلى رواية شاذة واشار به الى موثقة ابي بصير عن ابي
عبد الله ع قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك
واستظهرت بمثل ثلث ايامها ثم تغتسل وتحتشي وتصنع كما تصنع المستحاضة وان كانت
لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست بمثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثي
ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة تحتشي وتغتسل وكذا لا ترجع الى عادة نفاسها
في الحيض ولا الى الروايات على ما هو المعروف بين الاصحاب لكن قد ذكرنا سابقا احتمال الرجوع
الى حيضها وان رجعت في الحيض اليها بناء على ظاهر بعض الروايات فتذكر قوله ويختص النفاس
اه واما بينه وبين الحيض فالمشهور اشتراطه وقيل بعدم اشتراطه كما اشرنا اليه سابقا فتذكر
قوله ويجب الوضوء مع غسلهن اتفق الاصحاب كما نقله في الذخيرة والمنتهى على عدم وجوب الوضوء
في غسل الجنابة ويدل عليه الاخبار المتظافرة ايضا ولما ساير الاغسال الواجبة والمندوبة
غير غسل الميت لانه سنفصل القول فيه على حدة انشاء الله فالمشهور بينهم وجوبه فيها وذهب السيد
المرتضى ره الى عدم وجوبه في شئ منها ونقل ذلك عن ابن الجنيد ايضا وقواه جمع من محققي المتأخرين
وكلامهم دائر بين وجوبه لتحقق غاية الغسل او وجوبه للعبادة المشروطة به كالصلوة
والطواف ومقتضى بعض ادلتهم هو الثاني والمصدره في الذكرى احتمل الوجهين وظاهر كلام
صاحب المدارك حمله على الوجه الثاني ولا يخفى انه على الوجه الاول يجب حمل الوجوب في
الاغسال المندوبة على المعنى الشرطي احتج الاولون بعموم الاية الشريفة فانه شامل لمن اغتسل
وغيره خرج منه من اغتسل للجنابة بالنص والاجماع فبقي الباقي تحت العموم ومثله القول
في الروايات المطلقة في وجوب الوضوء للصلوة ونحوها وهذا هو الدليل الذي اشرنا الى انه
يقتضي حمل كلامهم على الوجه الاخير ولا يخفى وجهه وبصحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن
ابي عبد الله ع قال كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة وبصحيحة ابن ابي عمير ايضا عن حماد
بن عثمان او غيره عن ابي عبد الله ع قال في كل غسل وضوء الا الجنابة وفي الخ والذكرى عد

هو

هذه الرواية من الحسن ولا وجه له واما ما اورده صاحب على الخ من ان الموجود في التهذيب
رواية ابن ابي عمير بطريقين احدهما عن رجل والاخر عن حماد بن عثمان او غيره فهي في الحقيقة
رواية واحدة مرسلة ولا ينبغي عدها روايتين ولا جعل الثاني من الحسن فلا يخفى
ما فيه لان الاختلاف في المتن ايضا نعم ربما كان فيها احتمال ان يكون واحدة ويكون الاختلاف
من تعبير احد الراويين لكن بمجرد ذلك لا يمكن الحكم بكونهما واحدة مع ان الشيخ ره
اوردهما روايتين فتفطن ورواية علي بن يقطين عن ابي الحسن الاول ع قال اذا اردت
ان تغتسل للجمعة فتوضأ واغتسل وبانه قبل الغسل ممنوع عن الدخول في الصلوة
فكذا بعده عملا بالاستصحاب وهذا ايضا مثل الدليل الاول يقتضي الوجه الاخير ويمكن
الجواب عن التمسك بالاية الكريمة بمنع العموم لان كلمة اذا ليست من ادوات العموم ولو سلم
فلمخصص بما سننقله من الروايات في حجة القول الاخر ومنه يظهر الجواب عن التمسك
بالاخبار المطلقة ايضا واما الروايتان عن ابن ابي عمير فمع ما فيهما من الارسال وان كان
من ابن ابي عمير فان ما اشتهر من قبول مراسيله قد نوقش فيه في محله يمكن حملهما
على الاستحباب لعدم ظهورهما في الوجوب على ان الرواية الاولى لابد من حملها على الا
على راي كثير منهم ايضا للحكم فيها بقبلية الوضوء مع انهم جوزوا تقديم الوضوء وتأخيره
ولو لم يكن ذلك اجماعا منهم كما سننقله عن ابن ... الا ان يحملوها على الوجوب التخييري
ولا يخفى بعده واما الرواية الاخيرة فمع ضعف سندها محمولة على الاستحباب جمعا
مع اختصاصها بغسل الجمعة فلا يفيد الكلية الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل
لا يقال قد ورد الامر بالوضوء في بعض الروايات في غسل الجنابة ايضا كحسنة ابي بكر
الحضرمي عن ابي جعفر ع قال سألته قلت كيف اصنع اذا اجنبت قال اغسل كفك و
فرجك وتوضأ وضوء الصلوة ثم اغتسل وحسنة محمد بن ميسر قال سألت ابا عبد الله ع
عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل وليس معه اناء يغرف به
ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضأ ويغتسل هذا مما قال الله عز وجل وما جعل
عليكم في الدين من حرج ولا ائل من حمله على الاستحباب مع انه على ما ذكرت من حمل الروايات
على الاستحباب مقتضى روايتي ابن ابي عمير نفي استحباب الوضوء في غسل الجنابة فكيف يجمع
بينهما لانا نقول يمكن حمل الامر بالوضوء في غسل الجنابة على التقية اذ الظاهر من بعض الروايات

انهم كانوا قائلين بوجوب الوضوء في غسل الجنابة كما هو احد قولي الشافعي وروي احمد وداود
وابي يوسف ايض ويؤيده اشتهار القول بعدم الاستحباب بين الاصحاب فانه لم ينقل به الا
الشيخ في التهذيب لمكان هاتين الروايتين وايض يجوز ان يكون للاستحباب مراتب بعضها
اكد من بعض ويكون استحباب الوضوء في غير غسل الجنابة اكد منه فيه وبهذا يجمع ايض
بين هذه الروايات وبين ما ذكر في الفقيه انه روي انه ليس في شيء من الغسل وضوء الا
غسل يوم الجمعة فان قبله وضوء ثم قال ان استحباب الوضوء في غسل الجمعة لعله آكد
من الجميع ثم في سائر الاغسال غير الجنابة ثم في غسل الجنابة على ان الظاهر ان التوضي في الرواية
الاخيرة ليس بالمعنى الشرعي كما يشعر به السياق فافهم واما الحجة الاخيرة فيجاب عنها
بان منعه من الدخول في الصلوة قبل الغسل اما بالاجماع او بالاية والروايات فان كان
بالاجماع فلا نم انه اذا انعقد الاجماع على حكم في وقت مخصوص او حال خاص يستصحب ذلك
الحكم في وقت اخر او حال اخر لم يتحقق فيه الاجماع لا بد له من دليل وان كان بالاية والروايات
باعتبار عمومها فيرجع الى الدليل السابق ويسد باب اخذ الاستصحاب وقد ذكر الجواب عنه
هذا ثم لو كان مرادهم هو الوجه الاول من الوجهين المذكورين فيرد على التمسك بالروايات
انه يجوز ان يكون الوضوء فيها هو الوضوء للعبادة المشروطة بها لا المحقق غاية الاغسال
وعدم تمام استيعابه وتنامع اطلاق الاوامر الكثيرة بها من دون تقييد بالوضوء وظهور
عدم دخول الوضوء في مفهوم الغسل فالظاهر ان الامتثال بمجرد الغسل الا ان يتأتى الحكم
بتقديمه على الغسل وجوبا او استحبابا بما يشعر بكونه لصحة الغسل اذ لو كان للعبادة
المشروطة فلا يظهر وجه لذلك التقديم سيما في الاغسال المندوبة وخصوصا اذا وقعت
خارج الوقت ويؤيده ايض وروده في الاخبار في غسل الميت على ما سيجيء انش وعلى الاول
لا اخر الاصل صحيحة محمد بن مسلم في يب عن ابي جعفر ع ان الغسل يجزي عن الوضوء و
اي وضوء اطهر من الغسل وفي في ايض وروي اي وضوء اطهر من الغسل وجعل اللام للعهد
الخارجي اشارة الى غسل الجنابة باعتبار انه اشهر الاغسال مع انه لا يخ عن بعد بالنظر الى ما
ذكر من التعليل فانه ظاهر في العموم ولا خصوصية لغسل الجنابة في هذا الوصف بالنسبة الى غيره
من الاغسال ومع ذلك ورود هذا التعليل في غسل الجمعة وغيره ايض كما سننقله وابعد منه
جعله للعهد الذهني وجعل المحقق في ضمن غسل الجنابة لخروج الكلام عن الفائدة المعتد بها.

وقد يجاب بان المراد عدم الاحتياج الى الوضوء لتحقق الغسل وان لم يحتج اليه لاجل الصلوة
مثلا وانت خبير باباء لفظ يجزي عنه وكذا التعليل عنه وصحيحة حكم بن حكيم قال سألت
ابا عبد الله ع عن غسل الجنابة فقال افض ... وساق الحديث الى ان قال قلت ان الناس يقولون
يتوضأ وضوء الصلوة قبل الغسل فضحك وقال اي وضوء انقى من الغسل وابلغ والسؤال وان
اختص بغسل الجنابة لكن الجواب عام وخصوص السؤال لا يوجب تخصيص الجواب والكلام فيه ايضا
مثل ما في سابقه وموثقة عمار الساباطي قال سئل ابو عبد الله ع عن الرجل اذا اغتسل من
جنابة او يوم جمعة او يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده فقال لا ليس عليه قبل
ولا بعد قد اجزأه الغسل والمرأة مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض او غير ذلك فليس عليها الوضوء
لا قبل ولا بعد قد اجزأها الغسل وقد يجاب عنه ايض بالحمل على عدم الوضوء لتحقق الغسل
ولا يخفى بعده سيما مع انضمام هذه الاغسال لغسل الجنابة والتسوية بينهما في الحكم مع انه
يجزي عن الوضوء للصلوة اجماعا ورواية ابراهيم بن محمد ان محمد بن عبد الرحمن الهمداني
كتب الى ابي الحسن الثالث ع يسأله عن الوضوء للصلوة في غسل الجمعة فكتب لا وضوء للصلوة
في غسل يوم الجمعة ولا غيره وفيه تصريح بنفي الوضوء للصلوة فلا يجري فيه الجواب المذكور الا
ان يحمل الوضوء للصلوة على معنى الوضوء الشرعي ويكون الغرض من التقييد تعيين معنى الوضوء
وح فيجري فيه ايض السابق المذكور ومرسلة ابن ابي عمير عن حماد بن عثمن عن رجل عن ابي عبد
الله ع في الرجل يغتسل للجمعة او غير ذلك ايجزيه عن الوضوء فقال ابو عبد الله ع اي وضوء
اطهر من الغسل وقد يجاب عنه ايض بالجواب المذكور سابقا والجواب حمل الشيخ في يب
الروايات الثلثة الاخيرة على ما اذا اجتمعت هذه الاغسال مع غسل الجنابة فانه يسقط
الوضوء فاذا انفردت هذه الاغسال او شيء منها عن غسل الجنابة فان الوضوء واجب قبلها
ولا يخفى بعده بل فساده وتمسك لهذا القول ايض بما روي من الاخبار المنطوقة ان غسل الجنابة
والحيض واحد وانه اذا حاضت المرأة وهي جنب اجزأها غسل واحد وما في معناهما وما ورد لنفي
من الروايات في بيان حكم الحائض والمستحاضة والنفساء من الامر بالغسل ثم الصلوة بدون تعرض
للوضوء مع وقوع الغسل مقابل الوضوء في بعضها ويؤيده ايض ما يدل من الروايات على ان غسل
الحائض مثل غسل الجنب هذا ما يتعلق بادلة الطرفين وقد ظهر بذلك قوة القول الثاني وظهوره
لكن الشهرة مع القول الاول بل في الذكرى يكاد يكون اجماعا فلا ينبغي ترك الاحتياط والله تعالى يعلم

قوله ضعفه ما عليه او ما حرّا هذا هو المشهور بين الاصحاب بل لم يستفاد من كلام ابن بابويه انه من القائلين بوجوب ضم الوضوء عليه حيث قال وقد توجد في بعض كتب اصحابنا في كيفية غسل
الحائض مثل كيفية غسل الجنب وتزيد بوجوب تقديم الوضوء على الغسل وهذا غير واضح من قائله
بل الزيادة على غسل الجنابة ان لا تستبيح الحائض اذا طهرت بعد حيضها بمجرد الغسل الصلاة
كما يستبيح الجنب سواء تقدم الوضوء او تأخر فان اراد يجب تقديم الوضوء على الغسل فغير صحيح
بلا خلاف انتهى وظاهره لا فرق في هذا المعنى بين غسل الحيض وسائر الاغسال الواجبة والمندوبة
لكن ظاهر كلام الشيخ في يب وجوب تقديم الوضوء لما نقلنا عنه آنفا ولقوله في موضع آخر فاما سائر
الاغسال فيجب تقديم الطهارة عليها وقال في بحث الحائض وكيفية غسلها مثل غسل الجنابة
سواء ويلزمها تقديم الوضوء ليسوغ لها استباحة الصلوة على الاظهر من الروايات فان لم
تتوضأ قبله فلا بد منه بعده ومن اصحابنا من قال يجزيها الغسل والاول احوط وهذا يحتمل
وجهين احدهما ان يكون مراده باللزوم بقرينة ما بعده هو تأكد الاستحباب وعلى هذا يمكن
حمل الوجوب في كلامه في يب ايضا عليه وثانيهما انه يرى وجوب التقديم لكن يرى انها اذا
اخلت به واغتسلت بدون تقديم الوضوء لا بد من الوضوء بعده ويكفيها ذلك بلا حاجة الى اعادة
الغسل مع تقديم الوضوء هذا ولا ريب في كون التقديم افضل بل احوط اما اولا فلكون رواية ابن ابي عمير
المتقدمة عن ابن ابي عمير واما ثانيا فلموثقة سليمان بن خالد عن ابي جعفر ع قال الوضوء بعد الغسل
بدعة ورواية عبد الله بن سليمان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول الوضوء بعد الغسل بدعة
ويمكن حمل الخبر على غسل الجنابة فيكون التخصيص بالبعد باعتبار ان العامة القائلين بالوضوء
فيه لعلهم قالوا به بعده فعلى الشيخ في يب لما قال باستحباب الوضوء مع غسل الجنابة باعتبار
ما تقدم من رواية ابي بكر الحضرمي حملها تين الروايتين اولا على غسل الجنابة واولهما ثانيا بانه
اذا اعتقدت ان الغسل لا يجزيه يكون مبدعا ثم احتمل ان يكونا مخصوصين بما عدا غسل الجنابة
وقال لان من المسنون في هذه الاغسال ان يكون الوضوء فيها قبلها فاذا اخره الى بعد الغسل
كان مبدعا ولانه لم يؤد بالمسنون المستحب الذي ثبت عليه سنة النبي ص فيكون مبدعا وفيه
وجوب التقديم كما هو ظاهر ما نقلنا منه من العبارتين او اراد بالمبدع ما يشمل الاتي بالمرجوح ثم لا
يخفى انه على تقدير حمله على غسل الجنابة ايضا او على ما يعمه يجري ما ذكره من الوجه الثاني لان
ما ورد بالوضوء فيه ايضا ورد قبله فيمكن ان يكون بعده بدعة فتدبر واما مرسلة محمد بن احمد بن

يجب

يجب ان الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة فيحتمل ان يختص بغسل الجنابة ويحمل ما ورد
بالوضوء فيه على التقية كما ذكرنا سابقا وفي يب انه خبر مرسل لم يسنده الى امام ولو صح لكان
معناه انه اذا اعتقد انه فرض قبل الغسل فيكون مبدعا فاما اذا توضأ ندبا او استحبابا
فليس بمبدع ولا يخفى بعده ثم الاولى ترك قوله قبل الغسل او تبديله بمع اذ في الرواية
ذكر البعد ايضا وحكم بالبدعة على كل منهما فلا بد من التأويل فيهما الا ان يكون اشارة
الى ما ذكرنا آنفا من انه يمكن بقاء الحكم بكون البعد بدعة على ظاهره ولذا اوجب التأويل
في القبل فافهم والاظهر ان يحمل الرواية على غير غسل الجنابة او على ما يعمه ويحمل قوله
قبل الغسل خبر المبتدأ وبعده بدعة كلاما مستأنفا فيطابق الروايتين السابقتين فتأمل
واعلم ان القول بوجوب تقديم الوضوء على الغسل مع القول بكونه للصلوة بعيد لانه اذا
كان للصلوة ولا مدخل له في الغسل اصلا فلا وجه لظاهر الوجوب بتقديمه على الغسل خصوصا
في الاغسال المندوبة وفيما اذا وقع خارج الوقت والله تعالى يعلم قوله ويتخير في نية
الاستباحة والرفع مطلقا سواء قدم او اخر خلافا لابن ادريس حيث منع ان ينوي فيه الرفع
في الحالتين وعين لها نية الاستباحة نظرا الى ان الرفع انما يتحقق برفع الحدث الاكبر
فان تقدم الوضوء فهو باق واذا تأخر فقد زال وظهور ضعفه يغني عن رده كذا في شرح
عد واعلم ان على القول بوجوب الوضوء مع هذه الاغسال فهل هناك حدث واحد
يرتفع الا بهما او حدثان اكبر واصغر ومع فعل الوضوء ينصرف الى الاصغر والغسل الى الاكبر
او يشتركان في رفع الحدثين ولا يرتفع شيء منهما الا بهما احتمالان والظ على ما في المنتهى
من ان الوضوء مع الغسل انما هو لفعل مشروط به كالصلوة لا لتحقق غاية الغسل هو الاحتمال
الثاني وعلى القول بان يكون لتحقق غاية الغسل هو احد الاحتمالين الاخرين كما هو الظاهر
وفي شرح عد بنى الكلام على تحقق الحدثين وذكر ما اوردنا من الاحتمالين ونقل عن الذكرى انه
استبعد الاحتمال الاول ورجح التشريك ثم اورد عليه انه لا ريب في ضعف القول بالتشريك
والا لكان موجب الطهارة الصغرى موجبا للكبرى وهو باطل اجماعا ولم يحل الصوم واللبث
في المسجد والوطي للحائض قبل الغسل على القول بجواز الوطي قبله ولعل مراده انه اذا لم
يرتفع الحدث الاصغر بالوضوء ولا بد في رفعه من الغسل ايضا كما هو مقتضى القول بالتشريك
فيلزم ان يكون كل موجب للطهارة الصغرى موجبا للكبرى ايضا اذ مع ايجاب الصغرى يتحقق

الحدث الاصغر والفروض انه لا يرتفع بالصغرى فقط فلابد في دفعه من الكبرى ايضا فيكون
موجبا للكبرى ايضا وفيه ان القول بالتشريك انما هو في الحدث الاصغر الجامع للاكبر الحاصل
بحصوله على القول بتحقق الحدثين فيه ولا يلزم من القول بالتشريك فيه وعدم رفعه
الا بهما ان يكون للحدث الاصغر فقط كذلك حتى لا يلزم ما ذكره واما ما اورده ثانيا
فكان في عبارته سهوا والصواب بدل قوله قبل الغسل بعد الغسل اي بعد الغسل وقبل
الوضوء فيرد عليه بعد الاصلاح ان على القول بعدم تحقق غاية الغسل الا بالوضوء يلزم
ما ذكره من عدم حل الصوم وغيره للحائض قبل الوضوء نعم على القول بان الوضوء لفعله
مشروط به لا يمكن التزام ذلك وقد عرفت ان القول بالتشريك انما يتجه على القول الاول
فتامل ثم على الاحتمالات تضعف ما ذكره ابن فهد اما على الثاني فلان لكل حدث رفعا
يمكن ان ينوي بنية رفع حدثه فلا اشكال واما على الاولين فلان كلا منهما علة ناقصة
لرفع الحدث الواحد او الحدثين فلها في كل منهما نية الرفع في الجملة بل لا الرفع بالكلية لعدم
تحققه في شيء منهما على الاحتمالين اللهم الا في المتاخر منهما ولو نوى الاستباحة فعلى الوجه
يلزم ايضا ان تقصد بكل منهما الاستباحة في الجملة اذ الاستباحة التامة لا تحصل الا
بهما او تنوي في المقدم الاستباحة في الجملة وفي المتاخر الاستباحة التامة وعلى التقادير
تخصيص نية الرفع بالغسل والاستباحة بالوضوء على ما ذكره ابن فهد مما لا وجه له فقط

مبحث غسل مس الميت

قوله اذا وقع بعد الانقطاع واما اذا وقع قبل الانقطاع الدم كما في المستحاضة او الحائض
والنفساء اذا استمر بها الدم وحكم عليها بالاستحاضة فلا تنوي الرفع لبقاء الحدث ويتعين
الاستباحة وقد اشرنا سابقا الى ما هو التحقيق في هذا المقام فتذكر قوله وقبل التطهير
ولو كان كافرا الا بعد التطهير احتمل في المنتهى عدم وجوب الغسل بمسه لان قولهم قبل
تطهيره بالغسل انما يتحقق في ميت يقبل التطهير وجعل الاقرب وجوبه لان الكافر في
حيوته نجس وبالموت لا يزول عنه ذلك الحكم وفيه تامل اذ بعد تسليم بقاء نجاسته بعد الموت
لا يفيد ذلك في الحكم بوجوب الغسل بمسه بل انما يفيد غسل العضو اللامس نعم ما جعله
اقرب اقرب كما اختاره المص في الذكرى للاخبار العامة بوجوب الغسل بمس الميت بعد ما
يبرد او مس الانسان وقد برد وقولهم قبل تطهيره لا يصلح للتخصيص لصدق القبلية فيما لا
تطهير فيه ايضا فلا ريب في وجوب الغسل بمس الميت المسلم وان لم يقع بعد تطهيره ولكن المراد

بالقبلية

بالقبلية ما يستلزم وقوع التطهير بعده وعلى هذا فكما يمكن حمله على معنى ما اذا لم يطهر
ولكن كان قابلا للتطهير كذلك يمكن حمله على ما اذا لم يطهر مطلقا ولو لم يكن الثاني اظهر
فلا اقل من المساواة على انه لا يبعد ايضا ان يكون هذا القيد انما خرج فيما هو الشايع بين
المسلمين من كون الميت الممسوس مسلما فتخصيص الاخبار بمجرد هذا القول مشكل جدا على
ان هذا القيد انما اشتهر في كلام الاصحاب ولم اجده في الاخبار الا في مكاتبة الصفار
الصحيحة قال كتبت اليه رجل اصاب يديه او بدنه ثوب الميت الذي يلي جلده قبل ان يغسل
هل يجب عليه غسل يديه او بدنه فوقع اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب
عليك الغسل واما الموجود في غيرها انه لا باس ان تمسه بعد الغسل وان مس الميت عند موته
وبعد غسله ليس به باس وهذا الادلة له على خروج الكافر بوجه وينبغي حمل الرواية
الاولى ايضا على ان التقييد بقبل الغسل بمجرد الاحتراز عما اذا وقع بعد الغسل موافقا
لما في العبارتين ثم على ما اخترناه لا فرق في وجوب الغسل بمس الكافر بين مسه قبل
الغسل او بعده كما صرح في الذكرى لان غسله لا طهارة والظاهر من الغسل في الاخبار هو
الغسل الشرعي الذي يفيد الطهارة فتامل قوله بتمام الغسل اي بتمام الاغسال الثلثة
اذ الظاهر من بعد الغسل الوارد في الروايات هو ذلك لا تمام غسل الاعضاء جميعا لما
سيشير اليه في بيان حكمه وبالتقييد بالغسل كانه اشار الى انه لا يكفي التطهير بالتيمم ولو
عن بعض الغسلات في سقوط غسل المس كما صرح به في ش د لورود الغسل في
الاخبار والتيمم ليس غسلا وان كان بدلا منه اذ البدلية لا تقتضي المساواة من جميع الوجوه
وظ المص حيث اطلق التطهير الاكتفاء به قوله وفي وجوب غسل العضو اللامس اي بدونه
المس قبل البرد وكان اجود مما ذكرك واستدل عليه في ش د بحسنة الحلبي وابرهيم بن هاشم
عن ابي عبدالله ع قال سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت قال يغسل ما اصاب الثوب
ورواية ابرهيم بن ميمون قال سألت ابا عبدالله ع عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت
قال ان كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل الميت فاغسل
ما اصاب ثوبك منه فانهما يدلان على نجاسة الميت مطلقا من غير تقييد بالبرد ويدلان
ايضا على ان نجاسة الميت تتعدى مع الرطوبة واليبوسة والحكم بها من غير استفصال وانت
خبير بانه يعارض الروايتين صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال مس الميت عند موته

وبعد غسله والقبلة ليس به بأس وحمل عند موته على قبل الموت بحمل الميت على المس على الاول
بعيد جدا وكذا حمل نفي البأس على مجرد عدم وجوب الغسل فالاظهر تقييد الروايتين بما
بعد البرد وحمل هذه على ما قبله كما في الغسل ويمكن تأييد ذلك بمكاتبة صفار المتقدمة
ايضا فان ظاهرها ان وجوب غسل اليد انما هو عند وجوب الغسل ليطبق الجواب على السؤال
الا ان يناقش بان الغسل فيها يمكن ان يكون بالفتح لا بالضم وح يصير لعمومه دليلا آخر
للكل فافهم واما الاطلاق بالنسبة الى الرطوبة واليبوسة فمعارض بقوله ع في موثقة عبد الله
بن بكير كل يابس ذكي وان ارتكاب التخصيص فيها كان ليس باولى من حملها على ما اذا كان مع الرطوبة
بل الثاني اولى لاصالة الطهارة والبراءة مع ان متن الروايتين على ظاهره لا يخلو عن شيء
فان الطرح في الرواية الاولى ما اصاب من الثوب وفي الرواية الثانية ما اصاب من ثوبك
فلا بد من تقدير اي ما اصاب به الثوب او ثوبك حتى يدل على ما ذكر وكما يحتمل ذلك يحتمل ايضا
ان يجعل الثوب كذا ثوبك مفعولا لاصاب فيكون المراد غسل ما اصاب الثوب اي على قدر من
اثر من رطوبة ونحوها وح فلا دلالة على ما ذكر اذ مع اليبوسة لا يتعلق بالثوب شيء منه
ولو حمل على غسل ما اصاب الثوب من نجاسة فلا يجب الغسل الا اذا علم اصابة نجاسة الثوب
ولا يعلم ذلك الا مع الرطوبة فافهم والله تعالى يعلم قوله خلافا للمص فانه حكم في الذكرى
بان الاقرب عدم وجوبه لعدم القطع بنجاسته ح ولاصالة البراءة ولان نجاسته ووجوب الغسل
متلازمان اذ الغسل لمس النجس وانه قلنا ان وجوبه تعبد محض فطريق الاولى سقوط غسل
اليد ق ويلوح ذلك من كلام ابن ابي عقيل الا انه مخالف للجماعة ولدعوى الشيخ الاجماع
عليه والفاضل اوجب غسل اليد بمسه قبل البرد محتجا بان الميت نجس وجوابه انا انما نقطع بالنجاسة
بعد البرد انتهى ولا يخفى ان دعوى التلازم بين النجاسة ووجوب الغسل غريبة اذ لا دليل على
استلزام النجاسة لوجوب الغسل لم لا يجوز ان يكون وجوب الغسل بعد البرد وان كان نجسا قبله ايضا
كما انه لا دليل على استلزام وجوب الغسل للنجاسة ايضا بل ينتقض ذلك بوجوب غسل الميت الذي للمعصوم
النجاسة لكن دعوى التلازم من الجانب الآخر لا يهمه اذ يكفيه دعوى الاستلزام الاول وايضا
بعد جزمه اولا بالتلازم المذكور قوله وان قلنا ان وجوبه تعبد محض كما ترى ولعل مراده انه
ان كان وجوب غسل الميت لاجل نجاسته فوجوب الغسل ملزوم للنجاسة فقبل البرد لما لم يجب
الغسل فلم يكن نجسا وان كان تعبدا محضا فبطريق الاولى لا يحكم بوجوب غسل اليد قبل البرد

اذ

انه لا يمكن الحكم بوجوبه بعد البرد الذي يجب فيه الغسل فضلا عن قبله وح يندفع التنافي
بين الكلامين لكن سيجيء انه يجوز ان يكون وجوب الغسل مخصوصا بنجاسته بعد البرد تعبدا
محضا لا لاجل نجاسته فلا ينافي نجاسته قبله ايضا فالظاهر الاكتفاء بما ذكره قبله من التمسك
باصالة البراءة وعدم القطع بنجاسته قبل البرد فان ما يدل على نجاسة الميت مطلقا من الخبرين
السابقين معارض بالصحيحة السابقة الدالة على عدم نجاسته قبل البرد مضافا الى عموم
كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر واما ما ذكره اخيرا من عدم القطع بالموت قبل البرد لجواز
بقاء مدة من الحياة ما بقي الحرارة ففيه انه مخالف لظاهر الاخبار الكثيرة كصحيحة محمد بن مسلم
عن احدهما ع قال قلت الرجل يمس الميت اعليه غسل قال اذا مسه بحرارته فلا ولكن اذا مسه
بعد ما يبرد فليغتسل وصحيحة اسمعيل بن جابر قال دخلت على ابي عبد الله ع حين مات
ابنه اسمعيل الاكبر فجعل يقبله وهو ميت فقلت جعلت فداك اليس ينبغي ان يمس الميت
بعد ما يموت ومن مسه فعليه الغسل قال اما بحرارته فلا بأس انما ذلك اذا برد وصحيحة
الرواية ايضا لا يخلو عن تأييد لصحيحة محمد بن مسلم المنقولة في الحاشية السابقة وصحيحة معوية
بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع الذي يغسل الميت عليه غسل قال نعم قلت فاذا مسه وهو سخن
قال لا غسل عليه فاذا برد فعليه الغسل وحسنة حريز بابرهيم عن ابي عبد الله ع قال من
غسل ميتا فليغتسل قال وان مسه ما دام حارا فلا غسل عليه واذا برد ثم مسه فليغتسل
قلت فمن ادخله القبر قال لا غسل عليه انما يمس الثياب وفي رواية عبد الله بن سنان عن ابي
عبد الله ع قال يغتسل الذي غسل الميت وان قبل الميت انسان بعد موته وهو حار
فليس عليه غسل ولكن اذا مسه وقبله وقد برد فعليه الغسل ولا بأس ان يمسه بعد الغسل
ويقبله وفي الذكرى وش عد وش شاذ نقل هذه الرواية وعمل بها بدلالة وانه قبل وان
غسل ولكنه في ش شاذ وهذا الحديث كما يدل على صدق الموت قبل البرد كذلك يدل على جواز
تغسيله قبله ايضا وكأنه سهو فان في ق وش على ما نقلنا قوله وكذا لا غسل بمسه
بعد الغسل كانه لا اختلاف فيه ويدل عليه الاخبار ايضا كما سبق بعضها واما موثقة عمار
الساباطي عن ابي عبد الله ع قال يغتسل الذي غسل الميت وكل من مس ميتا فعليه الغسل
وان كان الميت قد غسل فيمكن حملها على الاستحباب كما فعله الشيخ ره وكذا مضمر انما
يمس الثياب في حسنة حريز السابقة ان اعتبرناه فافهم قوله اختار المص ره عدمه

ره في الذكرى ولو مس ما يتم غسله فالاقرب سقوط الغسل للحكم بطهارته ولو قلنا بالنجاسة
الحكمية وقلنا ان نحو الماء من جزء مشروط بنحو الماء من اجزاء مكن الوجوب لانه يصدق عليه
انه ميت لم يغسل اما على القول بالنجاسة العينية كما هو ظ الاصحاب فلا اشكال في الوجوب
انتهى وكان في نسبة اختيار العدم الى المص ايماء الى ضعفه فان الظ ان نجاسة الميت وان
كانت عينية بدليل التعدي لا تستتبعه عينية محضة بقرينة وجوب غسل المعضو ولتوقف زوالها
على الغسل على الترتيب في غير الارتماس بلا خلاف وبالنية على ما هو المشهور وادعى الشيخ
في ف عليه اجماع الفرقة ووجوب الغسل بمسها يتم ليس بمجرد نجاسة العينية اذ لو كان لذلك
لما وجب بمس المعصوم ولما تعدت النجاسة من العضو الملاقي الى غيره كما هو شان سائر النجاسات
العينية ولما وجب الغسل بمس العظم المجرد لانه مما لا تحله الحيوة مع ان المص قائل بوجوبه
كما سيجي عن قريب وايض لما وجب الغسل بالمس بغير رطوبة كما هو المعهود من النجاسات العينية
فالظ انه لنجاسة الحكمية او تعبد محض وعلى هذا لما وردت الاخبار بوجوب الغسل بمسه الا اذا
كان بعد غسل والظ منه الغسل بتمامه لا بتمام غسل العضو الممسوس فالظ وجوب الغسل ما لم
يتم الغسل كملا وان تم غسل العضو الممسوس وطهر العضو بتمام غسله من النجاسة العينية
فتامل **قوله** وفي حكم الميت جزؤه المشتمل على عظم وجوب الغسل بمس قطعة فيها عظم سواء ابينت
من ميت او حي هذا ذكره الشيخ في كتبه واستدل عليه في ف باجماع الفرقة وللاخبار
ويدل عليه صحيحة ايوب بن نوح على ما في يب عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال اذا
قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان فكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من يمسه
الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه ق في س شاد وهذه الرواية تدل بالطلاق فيها
على حكم المبانة من الحي والميت وان كان الاصحاب قد ذكروها في الميت خاصة انتهى وله
ببعد ان يدعى ظهورها في المبانة من الحي وق المحقق في المعتبر والذي اراه التوقف في ذلك
فان الرواية مقطوعة والعمل بها قليل ودعوى الشيخ في ف الاجماع لم يثبت على انا
بينا ان علم الهدى ره انكر وجوب الغسل من مس الميت في كتاب المصباح والشرح وذكر انه سنة
فكيف يدعى الاجماع في هذه فاذن الاصل عدم الوجوب وان قلنا بالاستحباب كان تفصيا
من اطراح قول الشيخ والرواية انتهى وذكر والعمل بها قليل اي العمل بالرواية المقطوعة قليل
او بخصوص هذه الرواية باعتبار عدم ظهور عمل الاكثر بعد ذلك لظهور عملهم على خلافه

وانما في في سنده ابن زياد
ويدل عليه قولهم بعض اصحابنا
رفعه سره

لعدم

لعدم ظهوره وايض لو كان كذلك لما حسن منه الاكتفاء في الرد على دعوى الشيخ الاجماع
بعدم الثبوت وذكر مخالفة السيد وهو ظ ثم ما ذكره من التوقف وان كان لا يخ
عن وجه لكن الاولى العمل بالخبر للاحتياط ولشهرته بين الاصحاب ودعوى الشيخ الاجماع
ولا يقدح فيه خلاف المرتضى لامكان حصول العلم له بانعقاد الاجماع على خلافه هنا
ويمكن ايض ان يكون مراده وقوع الاجماع من القائلين بوجوب غسل المس من اجيبه
في الجملة فكل من يوجبه في القطعة فق للاجماع المركب واما ما ذكره المص في الذكرى من
ان هذه القطعة نجسة قطعا لوجوب غسلها كما مر وهي بعض من جملة يجب الغسل بمسها لو كان خصوصا
في الميت فكل دليل دل على وجوب الغسل بمس الميت فهو دال عليها ولان الغسل يجب بمسها متصلة
فما الذي اخرجه عن الوجوب بانفصالها ولانه يلزم عدم الغسل لو مس جميع الميت
ممزقا فلا يخفى ضعفه لان النصوص وردت بوجوب الغسل لمس الميت والمتبادر منه هو
الجملة ولا دليل على كون حكم ابعاضها حكمها وهناهو الفارق بين صورة الاتصال
والانفصال فاندفع الوجهان الاولان على انهما لو تما لدلا على وجوب الغسل بمس القطعة
غير ذات العظم ايض ولم يقولوا به واما الثالث فبطلان اللازم فيه ممنوع اذ لا دليل عليه سوى
مجرد استبعاد ثم لا يمكن اجراء الوجوه في المبانة من الحي الا بزيادة تعسف كما لا يخفى
على المتامل فتامل وذكر الش في س شاد ان هذه القطعة من شانها الحيوة فاذا قطعت
صدق اسم الميت عليها لان الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا فكل ما دل على حكم
الميت دل عليها وقد ظهر ضعفه ايض مما اشرنا اليه فان المتبادر من الميت الوارد
في النصوص هو الجملة لا كل ما عدم فيه الحيوة وكان من شانه ان يكون حيا على انه
ايض لو تم لجرى في غير ذات العظم ايض فتدبر **قوله** والمبان منهما اي من المشتمل على العظم
فالظ انه حال او صفة وقوله من الحي صلة للابانة اي وكذا الجزء المشتمل على العظم المبان
من الحي **قوله** والعظم المجرد عند المص سواء كان متصلا او منفصلا كما صرح به في الذكرى
وهو ضعيف ويشكل مع ضعف العمل بالدوران كما حقق في الاصول بان العظم مما لا تحله
الحيوة فلا ينجس بالموت فلا يفيد غيره نجاسة وهنا انما يتوجه لو قلنا ان غسل
المس لنجاسة الممسوس نجاسة عينية واما اذا كان لنجاسة الحكمية او تعبدا فلا اما على الثاني
فظ واما على الاول فلان المعلوم ان ما لا تحله الحيوة لا ينجس بالموت نجاسة عينية

[illegible]

واما الحكمية فلا واما ما في الذكرى بمنع طهارته قبل الغسل الشرعي لانه يتنجس بالاتصال
اي بما عليه من اللحم والجلد نعم لو اوضح العظم في حال الحيوة وطهر ثم مات ففيه توجه الاشكال
ولا يخفى انه اذا كانت نجاسته عرضية باعتبار الاتصال بما عليه من اللحم والجلد فيمكن غسله ايضا
بعد ازالة ما عليه فينبغي ان يطهر بذلك ويتوجه ايضا الاشكال في الحكم بوجوب الغسل
بمسه ثم دفع الاشكال على القول باعتبار النجاسة العينية بانه يمكن القول بنجاسته تبعا للميتة
عينا وظاهره ان المسلم عدم نجاسة العظم اصالة لا مط فيمكن القول بنجاسته تبعا للميت عينا
ويرد انه ظ مما نقلوا من الاتفاق على عدم نجاسة ما لا تحله الحيوة بالموت وكذا ما يدل عليه
من الاخبار كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع لا باس بالصلوة فيما كان من صوف الميت ان الصوف
ليس فيه روح ولدلالة التعليل على شمول الحكم لكل ما لا روح فيه وصحيحة زرارة عن ابي عبد الله
ع قال سألته عن الانفحة تخرج من الجدي الميت قال لا باس به قلت اللبن يكون في ضرع الشاة
وقد ماتت قال لا باس به قلت والصوف والشعر وعظام الفيل والجلد والبيض يخرج من الدجاجة
فقال كل هذا لا باس به ومن الظ بقرينة المقام ان المراد بالصوف وغيره مما تضمنه السؤال ما كان
من الميتة الى غير ذلك من الاخبار انما هو عدم نجاسته مط لا عدم نجاسته اصالة والا لامر بغسله
لزوال النجاسة التبعية على انه لا يمكن ذلك في بعضه كاللبن فلا فائدة فيه لنفي نجاسته اصالة
ايضا وان اراد ان عدم نجاسة ما لا تحله الحيوة في خصوص الانسان غير معلوم فيمكن القول فيه
بنجاسته تبعا للميت ففيه بعد المسامحة عليه انه اذا لم يكن شمول الادلة للانسان ظاهرا
فيمكن القول بالنجاسة فيه اصالة ايضا فلا حاجة الى التمسك بالتبعية الا ان يقال حدوث
التبعية باعتبار التبعية في الموت اذ الموت فيما لا تحله الحيوة بالتبعية فالمراد انه يمكن القول
بالنجاسة العينية في العظم في خصوص الانسان اذا عرض له الموت بتبعية ساير الاجزاء للعلل
شمول الروايات له وكذا عدم ظهور تناول الاجماع له هنا ثم لا يخفى ان ما ذكره من الكلام في القول
بالنجاسة لو صح فانما يصح في العظم حين الاتصال او الانفصال اذا كان بعد الموت واما في
العظم المجرد المنفصل عن الحي بدون مصاحبة شيء من لحم وغيره فالحكم بنجاسته من دون عروض
موت له ولو بالتبع تعسف جدا ثم ذكر في الذكرى بعد حكم العظم اما السن والضرس فالاولى
القطع بعدم وجوب الغسل بمسهما لانهما في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال ومع الاتصال
يمكن المساواة لعدم نجاستهما بالموت والوجوب لانهما في جملة يجب الغسل بمسها انتهى ولا يخفى

ان

ان القطع بعدم وجوب الغسل بمس السن والضرس حالة الانفصال والحاقهما بالشعر و
الظفر مع حكمه بدوران الغسل مع العظم واعتداده لا يخ عن اشكال لان الاسنان ايضا
من العظام كما صرح به الشيخ الرئيس في غير موضع من القانون فيجب ان يكون حكمها حكم العظم
الا ان يقال المتبادر عرفا من العظم هو ما سوى الاسنان لكن مع ذلك القطع بما ذكره
على مذهبه لا يخ عن اشكال فالاولى ما في ش اد حيث قال بعد ما نقله من المص من حكم
العظم المجرد وحكمه بضعفه هنا اي في غير السن والضرس اما فيهما فالقول بالوجوب اضعف لانهما
في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال اما مع الاتصال فيمكن المساواة والوجوب لانه
جزء من جملة يجب الغسل بمسها انتهى فجعل الاشكال فيهما اضعف ولم يحكم برفع الاشكال بالكلية
ولعل وجه الاضعفية هو ما اشرنا اليه من ظهور العظم عرفا فيما سوى الاسنان او
عدم ظهور شموله لها هنا واما في صورة الاتصال فالظ ان يبنى الحكم على صدق مس الجملة
عرفا بمسه فان لم يصدق ذلك فلا وجه للحكم بالوجوب وان صدق فالمتجه الوجوب تمسكا
بما دل على وجوب الغسل بمس الميت اذ قد عرفت انه لا عبرة بنجاسة الممسوس والظ صدق المس
بمس العظم ولا يبعد ذلك في السن والضرس بل الظفر ايضا الا مع الطول المفرط فان فيه
حينئذ تأملا واما الشعر فالظ عدم صدق مس الميت بمس شعره لانه لا يعد عرفا من جملة
اجزائه لكن قد حكموا في بحث ما لا تحله الحيوة من نجس العين بانه من اجزائه عرفا وان الحكم على
الكلب والخنزير بالنجاسة يشمل الشعر فقد صرح به في المنتهى بصدق مس الميتة بمس صوفه
المتصل بها او الشعر او الوبر وعلى هذا فلا يبعد صدق مس الميت بمس شعره ايضا لكن عبارة
الذكرى تشعر بالقطع بعدم الوجوب في الشعر والظفر ايضا وفيه تأمل كما ظهر مما قررناه وقد
ظهر بما فصلنا ان ضعف ما ذكره المص من حكم العظم انما هو مع الانفصال واما مع الاتصال
فهو قوي جدا لا لما ذكره من الدوران لضعفه بل لما اشرنا اليه من ان الظ صدق مس الميت
بمس عظمه وان كان مجردا فتأمل وقال الش ره في ش اد واعلم ان كلا مما حكم في مسه بوجوب
الغسل مشروط بمس ما تحله الحيوة من اللامس لما تحله الحيوة من الملموس فلو انتفى احد
الامرين لم يجب الغسل فان كان تخلف الحكم لانتفاء الاول خاصة وجب غسل اللامس خاصة
وان كان لانتفاء الثاني خاصة فلا غسل ولا غسل مع اليبوسة وكذا ان كان لانتفاء الامرين
معا هذا كله في غير العظم المجرد كالشعر والظفر ونحوهما اما العظم فقد تقدم الاشكال فيه

وهو في السن اقوى ويمكن جريان الاشكال في الظفر ايضا لما رايته العظم في ذلك ولا فرق
في الاشكال بين كون العظم والظفر من اللامس او الملموس انتهى ولا يخفى انه لو لم يكن اجماع
على ما ذكره فالظاهر التعويل على ما ذكرنا من رعاية صدق مس الميت وعدمه سواء كان في جزء
اللامس او الملموس ثم قوله ولا غسل مع اليبوسة فيه تهافت وجوب الغسل مع الرطوبة ولا وجه له
لانه اذا كان الجزء الملموس مما لا تحله الحيوة كالشعر فلا يكون نجسا فلا وجه لغسل اللامس
مع الرطوبة ايضا الا ان نفرض رطوبة اتصلت ببدن الميت وتنجست فيجب غسل اللامس
لذلك واما قوله وهو في السن اقوى فينافي ظاهره ما نقلنا من الذكرى ويشبه ان الاشكال
الذي اشار اليه هو ما نقله عن الذكرى من الحكم بوجوب الغسل بمس العظم المجرد فقد ظهر بما
نقلنا انه هنا الاشكال في السن والضرس اضعف مع الانفصال الحكم فيهما بالوجهين
من غير ترجيح مع ترجيحه الوجوب في العظم ومع الانفصال لا اشكال فيهما اصلا لما نقلنا عن
الذكرى او اضعف من الاشكال في العظم على ما نقلنا من ش فكيف صار الاشكال ههنا
في السن اقوى والجواب ان الحكم بعدم الاشكال او ضعفه هناك مع الانفصال وقوة الاشكال
هنا مع الاتصال فلا منافاة بينهما ولعل وجه قوة الاشكال مع الاتصال في الاسنان
باعتبار كونها مما لا تحله الحيوة عندهم فان الشيخ الرئيس صرح في القانون في بحث العظام
الاسنان بان الاسنان من جملة العظام التي لها حس وقال ايضا في بحث تشريح الاسنان في
موضع اخر وليس لشيء من العظام حس البتة الا للاسنان فان جالينوس قال بل التجربة تشهد
ان لها حسا اعينت بقوة تاتيها من الدماغ ليميز ايضا بين الحار والبارد وعلى هذا فلا ريب
في قوة الاشكال فيها مع الاتصال ولا يصير ذلك سببا لقوة الاشكال فيها مع الانفصال
اذ مع الانفصال لا عبرة بحلول الحيوة بل الاعتبار عندهم بالعظم ولذا لم يحكموا بوجوب الغسل
بمس قطعة من اللحم لم يكن فيها عظم مع حلول الحيوة في اللحم قطعا واذا كان دخول الاسنان
عرفا في العظم غير ظاهر كما اشرنا اليه فالاشكال فيها باعتبار الدوران على ما اعتبر المص ضعف
فتدبر قوله كغسله من غسل الحي وقد سبق تفصيل القول فيه في بحث وجوب الوضوء
مع غسل الحائض واخواتها فارجع اليه قوله وفي قوله فيه للمصاحبة الاصل ومعنى في الظرفية
وذكر نجم الائمة انها اعم من التقديرية والحقيقية ثم ذكر بعض الامثلة التي يظن انها فيها بمعنى اخر
كمعنى مع او على او الباء او الى والسببية وجعل الاولى ابقاءها على اصلها وتصدى لتصحيح

الظرفية

القول في احكام الاموات الاحتضار

الظرفية فيها وانت خبير بانه يمكن تصحيح الظرفية هنا ايضا بان يقال الوضوء لما كان من متممات
الغسل خصوصا على راي من جعله شرطا لتحقق غاية الغسل فكانه من اجزائه ومستقر فيه
استقرار الجزء في الكل وكذا في الاستين اي دخلوا في جملة امم داخلة نعم صح جعلها
متمكنا فيها وكذا لو عاد الى المس فيمكن ان يقال ان المس لما كان سببا للغسل فهو متضمن له
تضمن الظرفية للظروف كما في قوله ع في النفس المؤمنة مائة من الابل اي في قتلها فان السبب
هو القتل متضمن المسبب تضمن الظرف للمظروف فتامل قوله وهو السوق اي الشروع في نزع الروح
على ما في ق قوله ويثبتنا بالقول الثابت اي يجيبه ويحرسه ويعهده وفي مقابله او ملتبسا به
او معه ومصاحبا له والمراد به كلمة الايمان الثابتة بالحجة والبرهان او المتمكن الراسخ
في القلب او الثابت عند الله المكتوب في الحسنات وعلى الاخير يمكن ان يكون الضمير في لديه
راجعا الى الله تعالى لا الى الاحتضار وهو اقتباس من قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول
الثابت في الحيوة الدنيا وفي الاخرة ولعل المراد والله يعلم انه يثبتهم في الحيوة الدنيا فلا يزلوا و
لا يضلوا بما يعرض لهم من الفتن وفي الاخرة اي في القبر عند السؤال فلا يتلعثمون اذا سئلوا
عن معتقدهم ولا يدهشهم اهواله او في الجنة او بعد الموت مطلقا فيما يحبون ويرضون و
لعله يمكن استنباط كل من الوجهين مما روي في ق عن امير المؤمنين ع في حديث طويل فاذا
ادخل اي من كان لله وليا المذكور سابقا قبره اتاه ملكان القبر يجران اشعارهما ويخدان
الارض باقدامهما اصواتهما كالرعد العاصف وابصارهما كالبرق الخاطف فيقولان له
من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول الله ربي وديني الاسلام ونبيي محمد فيقولان له
ثبتك الله فيما تحب وترضى وهو قوله سبحانه يثبت الله الذين امنوا في الحيوة الدنيا وفي
الاخرة ثم يفسحان له في قبره مد بصره ثم يفتحان له بابا الى الجنة ثم يقولان له نم قرير
العين نوم الشاب الناعم فان الله عز وجل يقول اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا واحسن
مقيلا الحديث جعلنا الله وسائر المؤمنين من هذا الصنف بمنه وفضله ولا يعاملنا بما
نستحقه في عدله انه رؤوف رحيم يغفر الذنوب جميعا وروي في ق مرسلا عن الصادق ع انه
الشيطان ليأتي من اوليائنا عند موته عن يمينه وعن شماله ليضله عما هو عليه فيأبى الله
عز وجل له ذلك وذلك قول الله عز وجل يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا
وفي الاخرة وكان ذلك من افراد التثبيت في الاخرة ويحتمل ان يكون من افراده في الدنيا والله

تعالى يعلم قوله او لخرانه واهله او لاستحضاره عقله عند كما ورد في الخبر قوله الى
القبلة في المشهور ذكره المفيد وسلار وجمع ممن تاخر عنهما واستدلوا عليه بحسنة سليمان
بن خالد بابرهيم بن هاشم قال سمعت اباعبدالله عم يقول اذا مات لاحدكم ميت
فسجوه تجاه القبلة وكذلك اذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة وكذلك اذا
غسل يحفر ويكون مستقبلا بباطن قدميه ووجهه الى القبلة وبرواية معوية بن عمار
قال سئلت اباعبدالله عم عن الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة وفي بعض النسخ
يستقبل وبرواية ابرهيم الشعيري عن غير واحد عن ابي عبدالله عم في توجيه الميت قال
يستقبل بوجهه القبلة ويجعل قدميه مما يلي القبلة وانت خبير بان هذه الروايات وردت
في توجيه الميت وشمولها لحالة الاحتضار غير ظ نعم روى الصدوق في الفقيه مرسلا وفي
العلل بسند ضعيف عن امير المؤمنين عم قال دخل رسول الله صلعم على رجل من ولد عبد المطلب و
هو في السوق وقد وجه الى غير القبلة فقال وجهوه الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت
عليه الملئكة واقبل الله عليه بوجهه فلم يزل كذلك حتى يقبض وهذه الرواية رواها مرسلا
في المعتبر ايضا الى قوله واقبلت عليه الملئكة وظ انها عامية وكيفما كان في ضعفها
لاتصلح دليلا على الوجوب مع اشعار التعليل بالاستحباب وذهب المرتضى والشيخ في ف
وابن س الى استحبابه واختاره المحقق في المعتبر لضعف سند روايات اهل البيت وهو
الظهر لان الاستحباب كان يكفي فيه رعاية الاحتياط ومتابعة الاصحاب وما نقل من الرواية
وان كان ضعيفا او عاميا واعترض الش في ش د على المحقق بسلامة رواية سليمان دلالة
وسندا وقد عرفت ما في دلالتها من القصور لكن ليس نظر المحقق اليه اذ لم يتعرض للقدح
في دلالة متون اخبارنا بل حكم بضعفها سنادها ولعله اراد بالضعف عدم الصحة لان رواية
سليمان ايض ليست بصحيحة لوجود ابرهيم بن هاشم وان كانت حسنة لاتخ عن اعتبار
على ان في سليمان بن خالد ايض كلاما فانهم نقلوا انه خرج مع زيد فقطعت اصبعه معه
ولم يخرج من اصحاب ابي جعفر عم غيره وان نقلوا ايض توبته وانه رضي ابو عبدالله عم عنه
بعد سخطه وتوجع لموته وكم موثقه الشيخ ره والنجاشي نعم روى الكشي عن ايوب بن نوح ما يقدح فيه
فاثبات الوجوب بمثل هذه الرواية لايخ عن اشكال وههنا ان المص ره في الذكرى ظاهر
الاخبار سقوط الاستقبال بموته وان الواجب ان يموت على القبلة وفي بعضها احتمال دوام

الاحتمال

الاستقبال وبنيه عليه ذكره حال الغسل ووجوبه حال الصلوة والدفن وان اختلفت
الهيئة عندنا انتهى وههنا نزده غريب لان الاخبار على ما وقفنا عليه وهي ما نقلنا بعض
ده لم يذكر غيرها وظهوره فيما ذكره كما ترى وكيفما كان فلا ريب ان الاولى دوام الاستقبال
وقال ايض في الذكرى يسقط الاستقبال مع اشتباه القبلة ولا يجب ان يستقبل به الاربع
احتماله قوله ولا فرق في ذلك بين الصغير والكبير نعم يشترط اسلامه او كونه في حكمه ذكر
في ش ش د انه ينبغي اختصاص الحكم بوجوب الاستقبال بمن يعتقد وجوبه فلا يجب توجيه المخالف
الزاما له بمذهبه كما يغسل غسله ويقتصر في الصلوة عليه على اربع تكبيرات انتهى ولظ
اختصاص ما ذكره بالمخالف واما في اصحابنا فالظ ان المناط راى الحاضر لا الميت فيه
قوله ولا يختص الوجوب بوليه فظ كلام مه في ير اختصاصه به فانه قال الاقوى انه
اذا تيقن الولي نزول الموت بالمريض ان يوجهه الى القبلة واجبا واستدل بحديث دخول
رسول الله صلعم على رجل من ولد عبد المطلب وان الامر للوجوب ولا يخفى ان ظ الخبر المذكور و
كذا الاخبار الاخرى وهو الامر العام لا بخصوص الولي فالظ ما ذكره الش قدس سره قوله
للصلوة فيه او عليه اي الموضع الذي كان اعده في بيته للصلوة فيه او كان يكثر
فيه الصلوة او المجمرة ونحوها الذي كان يكثر الصلوة عليها وهذا الترديد ورد في حسنة
زرارة بابرهيم قال اذا اشتد عليه النزع فضعه في مصلاه الذي كان يصلي فيه او عليه
وفي صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عم انما ذكر الاول فقال اذا عسر على الميت موته
ونزعه قرب الى مصلاه الذي كان يصلي فيه فانتقل اليه اولى قوله كما ورد به النص كان
النص مقيد بذلك كما نقلنا بعضها ونقل بعض المحققين ورود رواية مطلقة ايضا
ولم اقف عليها وعلل الحكم في المعتبر بانه موطن الصلوة مظنة الرحمة وهو مقام استرحام
وعلى هذا لايبعد حمل ما اطلقه المص هنا على حاله قوله الى قوله وسلام على المرسلين
الروايات في ذكر كلمات الفرج لاتخ عن اختلاف واصحها سندا حسنة زرارة بابرهيم
بن هاشم وفي يب وفي ح عن ابي جعفر عم قال اذا ادركت الرجل عند النزع فلقنه كلمات الفرج لا
اله الا الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلي العظيم سبحان الله رب السموات السبع و
رب الارضين السبع وما فيهن وما بينهن ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين كذا في
يب وفي ح باضافة وما تحتهن بعد وما بينهن وفي المعتبر وقع ما تحتهن بدلا عما بينهن

الكلمات ربما تتفاوت عبارات في النسخ وكتب الفقهاء

ولكن روى الواو في والحمد لله رب العالمين وحسنة الحلبي بابرهيم ايضا فروى عن ابي عبد الله
ع ان رسول الله ص دخل على رجل من بني هاشم وهو يقضي فقال رسول الله ص قل لا
اله الا الله الى اخر ما نقلنا عن قريب في الرواية الثانية فقالها فقال رسول الله ص الحمد لله
الذي استنقذه من النار واما قوله وسلام على المرسلين الذي ذكره الش فقد ذكره
المفيد فيها وكذا الشيخ في يه وكان مستنده مرسلة فقيه فان نقل فيه مضمون ما نقلنا من
رواية الحلبي هكذا قال الصادق ع ان رسول الله ص دخل على رجل من بني هاشم وهو في
النزع فقال له قل لا اله الا الله الى اخر ما نقلنا الا ان فيه اضافة وما بينهن تعبدونها
وسلام على المرسلين قبل والحمد لله رب العالمين تم فقد تم الخبر وهذه الكلمات
هي كلمات الفرج قوله للبركة والاستدفاع اي استدفاع العذاب او الشياطين المضلين
المشكلين او كليهما والظاهر ان كلا منهما تعليل لكل من قراءته قبل خروج روحه وبعده
وقال المحقق في المعتبر واعلم ان تلاوة القران مستحبة قبل خروج روحه ليسهل الله عليه
الموت وبعد خروجه استدفاعا عنه ولم اقف على ماخذه لكن على هذا يمكن ان يحمل
التعليل الاول على انه تعليل لكل منهما والثاني على انه تعليل للاخير او يجعل الاول
للاول والثاني للثاني وظاهر كلام الشهيد ره ايضا في الذكرى ان الاستدفاع انما هو بالقراءة بعد
بعدها فانه قال انه يستحب ان يقرا عنده شيء من القران وتقدم ما يستحب من الروايات الصافات
وكما يستحب قراءة القران قبل خروج روحه فكذا بعده استدفاعا ومثل هذه العبارة
في الذكرى ايضا قوله خصوصا يس والصافات لورود النص فيهما بالخصوص بخلاف
مطلق قراءة القران اذ لم اقف على نص فيها في خصوص هذه الحالة وانما استند انما
سمعت من التعليلات اما يس فلما نقل في الذكرى انه روي عن النبي ص اقراوا يس على
موتاكم وفي بعض النسخ عند موتاكم وفي رواية ابي بن كعب عن النبي ص على ما في مجمع البيان
وايما مريض قرئت عنده سورة يس نزل عليه بعدد كل حرف منها عشرة املاك يقومون بين يديه
صفوفا ويشهدون قبضه ويتبعون جنازته ويصلون عليه ويشهدون دفنه وايما مريض
قرئها وهو في سكرات الموت او قرئت عنده جاءه رضوان خازن الجنة بشربة من شراب الجنة
فسقاه اياه وهو على فراشه فيشرب فيموت ريان ويبعث ريان ولا يحتاج الى حوض من
حياض الانبياء حتى يدخل الجنة وهو ريان واما الصافات فلرواية سليمان الجعفري

قال

قال رايت ابا الحسن ع يقول لابنه القاسم قم يا بني فاقرء عند راس اخيك والصافات صفا
حتى تستتمها فقرء فلما بلغ اهم اشد خلقا ام من خلقنا قضى الفتى فلما سجي وخرجوا اقبل
عليه يعقوب بن جعفر فقال له كنا نعهد الميت اذا نزل به يقرء عنده يس والقران الحكيم فصرت
تامرنا بالصافات فقال يا بني لم تقرء عند مكروب من موت قط الا عجل الله راحته وهذا
الخبر يصلح سندا للقراءة بعد الموت ايضا وبما نقلنا من الروايات ظهر ان قول الش قبله لتعجيل راحته
متعلق بالصافات فقط وعلى ما نقلنا من المعتبر من ان مطلق تلاوة القران قبله لتسهيل
الموت يمكن تعلقه بكل من السورتين وح يكون وجه التخصيص بهما ورود الخبر بقراءتهما بالخصوص
فافهم قوله ويكره ضعيفا دوام الاسراج اشارة الى ما استدل به الشيخ في التهذيب على ما هو المشهور
وذكره المفيد من رواية سهل بن زياد عن عثمن بن عيسى عن عدة من اصحابنا قال لما قبض
ابو جعفر ع امر ابو عبد الله ع بالسراج في البيت الذي كان يسكنه حتى قبض ابو عبد الله ع
ثم امر ابو الحسن ع بمثل ذلك في بيت ابي عبد الله ع حتى اخرج به الى العراق ثم لا ادري ما كان
وفيه مع ضعف السند بسهل وغيره وان كان سهلا للتسامح في ادلة السنن ان ما دل عليه
الخبر غير المدعى كما اورده المحقق الشيخ علي ره في شرحه وتحقيق انما تضمنه الحديث ينتج
المدعى وبيانه ان استحباب ذلك يقتضي استحباب الاسراج عند الميت بطريق اولى انتهى وفي كلام
الش ره ايضا اشارة الى ما ذكره اولا وفيه ان اندراج المدعى فيه كليا ممنوع فان ما هو المشهور استحباب
الاسراج عند الميت ليلا ان مات وما يدل عليه الحديث استحباب الاسراج في البيت الذي كان
يسكنه وربما لم يمت فيه بل صرح بعض عباراتهم كعبارة المحقق في يع استحباب ان يكون عنده
مصباح ان مات ليلا وهو يشمل ما اذا نقل من مسكنه الى غيره ولو بعد الموت وح استحباب
الاسراج عنده لا يندرج في الحديث نعم عبارة المفيد انه ان مات ليلا في بيت اسرج فيه
مصباح الى الصباح وهي ان لم يتجه عليها ما اوردنا ثانيا فلا ما ذكرنا اولا ايضا اذا مات في
غير البيت لكن يتجه ان في الخبر البيت الذي كان يسكنه لا البيت الذي مات فيه مما ذكره ايضا
لا يندرج في الخبر كليا هذا واما ما ادعاه من باب الاولوية فمم اذ علة الشرع لا سبيل للعقل اليها
هنا كله مع احتمال اختصاص الحكم بالامام فالحكم الكلي لا يخ عن اشكال خصوصا على الملحوظ منها
الحديث من دوام الاسراج لا احتمال الاسراف اذ لم يكن مسكونا ثم اشتراط الموت ليلا كما هو المشهور
كانه بناء على الغالب واشارة الى ان ذلك انما هو مع الموت ليلا اذ مع الموت نهارا لا يحتاج اليه

الى الليل منا لعه في تعجيل التجهيز والا فلا وجه لذلك الاشتراط والظاهر ان مراد الشارح بدوام الاسراج هو الاسراج كل ليلة دون خصوص تلك الليلة عند الميت لدوامه ليلا ونهارا فظ لبعده وان احتمله ثم ذكرها هنا واكثر ما ذكره بعض في احكام الاحتضار وكانه بالتبع ونطفلا فتامل قوله وليغمض عيناه يدل عليه وكذا على شد اللحيين موثقة زرارة اذ فيها انه مات ابن لجعفر ع فانتهى به ابو جعفر ع فغمض وشد لحياه ورواية ابى كهمس قد حضر موت اسمعيل وابو عبد الله ع جالس عنده فلما حضره الموت شد لحييه وغمضه وغطى عليه الملحفة واما ما ذكره الشارح من التعليل فكان مراده بيان سر الحكمين بعد ثبوتهما بالخبر والا فهو المتمسك به بمجرده ما لم يكن اسرارا اليد في نظاير ايضا واما تطبيق فيه فلم اقف على نص فيه ولا يبعد ان يكون سد اللحيين مغنيا عنه بل ان يكون الغرض منه ذلك ولعله لهذا اكتفى الاكثر كالمحقق ومن في بعض كتبه والمص بالتطبيق ولم يذكروا الشد ولعل العكس كان اولى فتامل قوله ويطبق فوه كيلا يبقى بعد موته متجلا لئلا يقبح منظره قوله لئلا يسترخى فيقبح فوه ويقبح منظره قوله ومد يداه الى جنبيه وساقاه قد في المعتبر ذكر ذلك الشيخان وابن الجنيد ولم اعلم في ذلك نقلا عن اهل البيت ع ثم احتمل كون العلة ما ذكره الشارح قوله ان كانتا منقبضتين ولم يتمنعا من ذلك كما ذكره في المعتبر قوله للتاسي لما روي من طرق الجمهور ان النبي ص سجي بحبرة ولما سبق في رواية ابي كهمس قوله فانه من اكرامه اشارة الى ما رواه الصدوق مرسلا عن النبي ص انه قال كرامة الميت تعجيله وقد ورد في استحباب التعجيل روايات اخرى ايضا وعليه اجماع اهل العلم كما نقله في المعتبر قوله فيصبر عليه ثلثة ايام التحديد بها ورد في الروايات في المصعوق والغريق ففي حسنة هشام بن الحكم عن ابي ابرهيم ع عن ابي الحسن ع في المصعوق والغريق قال ينتظر به ثلثة ايام الا ان يتغير قبل ذلك وكانهم حكموا به مع مطلق الاشتباه بناء على عدم الفرق وفيه تامل وقد في المنتهى ولا ينتظر به اكثر من ذلك للعلم بانه اذا لم يحصل منه اعمال الحي من الحركة في هذه المدة فانه يكون ميتا انتهى وليس لنا ما ادعاه من العلم لكن يؤيده ما نقل في الذكرى عن جالينوس انه مع الاشتباه منع الدفن قبل يوم وليلة الى ثلثة فان ظاهره ان الثلثة منتهى ما يمكن معه الاشتباه لكن الشيخ الرئيس قد في مبحث السكتة من القانون وتعبير عن ان يسكت الانسان فلا يفرق بينه وبين الميت ولا يظهر منه تنفس ولا شيء ثم انه يعيش ويسلم وقد رأينا منهم خلقا كثيرا كانت هذه حالهم ما ولدت فان النفس لا يظهر فيهم

[illegible]

والنبض

والنبض يسقط تمام السقوط منهم ويشبه ان يكون الحار الغريزي فيهم ليس يبتدي الانتقار في الترويح ونقص البخار الدخاني عنه الى نفس كثير لما عرض له من البرد ولذلك يجب ان يؤخر دفن المسكوت من الموتى الى ان يستبين حاله ولا اقل من اثنين وسبعين ساعة انتهى وظاهره تشير بخلاف ما فهم من كلام جالينوس وانه يبقى الاشتباه بعد ثلثة ايام فتامل قوله كانخساف صدغيه اه هذه علامات نقل في الذكرى وقيل انه يستبرء بها والتعويل عليها الاقرب من اشكال لكن اذا حصل العلم بها كما فرضه الشارح فلا كلام انما الكلام في حصول العلم بها والله تعالى يعلم قوله لتأذي الملئكة بهما كانه اشارة الى ما رواه الصدوق في العلل عن ابيه مرفوعا الى الصادق ع قال لا يحضر الحائض والجنب عند التلقين لان الملئكة تتأذى بهما وقد ورد مثله في الحائض في رواية علي بن ابي حمزة ايضا قال قلت لابي الحسن ع المرأة تقعد عند رأس المريض وهي حائض في حد الموت فقال لا بأس ان تمرضه واذا خافوا عليه وقرب ذلك فلتنح عنه وعن قربه فان الملئكة تتأذى بذلك وفي رواية يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال لا تحضر الميت الحائض ولا الجنب عند التلقين ولا بأس ان يليا غسله قوله ولا شاهد له من الاخبار قال الشيخ في التهذيب سمعنا ذلك مذاكرة من الشيوخ ره وفي الخلاف ادعى اجماع الفرقة على الكراهة ولا ريب ان العمل باستحبابه كما هو راي الجمهور تشريع كما اشار اليه المص في المنتهى لعدم دليل شرعي عليه وقد عللوه بانه لا يؤمن من علو بطنه وفيه ما فيه قوله ولا كراهة في وضع غيره للاصل ولكن لا يستحب ايضا ونقل في الذكرى عن ابن الجنيد انه قال يضع على بطنه شيئا يمنع ربوه وهو شاذ قوله وقيل يكره كان القائل هو المص ره فانه قال في المنهى ولا يترك على بطنه حديد ولا شيء ثقيل خلافا للجمهور واستدلوا بان الرفق بالميت مامور به وذلك ينافي ما قالوه قوله كالطفل والمجنون اي من بلغ مجنونا واما اذا طرء جنونه بعد بلوغه واظهار الاسلام فهو مسلم ولا يشترط في وجوب غسله تولده من مسلم والمسلم المتولد منه اعم من الاب والام فيكفي اسلام احدهما قوله ومنها مسلم يمكن تولده منه اعتبر الامكان فلا يكفي مجرد امكان تولده منه اذا لم يكن فيها مسلم بان احتمل مثلا حمل امه به من مسلم في بلاد الاسلام ثم انتقالها اليها لبعد الاحتمال لكن يبعد كليا بخلاف ما اذا كان فيها مسلم فحل تامل ويمكن ان يكون غرضه مجرد اعتبار الامكان ويكون ذكره كون المسلم فيها على سبيل التمثيل بالفرد الظ لتحقق الامكان والا فالمعتبر هو مجرد الامكان كما وقع في عبارة بعضهم وكيفما

غسل الميت

كان ملتفظ في اصل الحكم محاله كما اشار اليه صاحب ك اذ مستند الحكم بعموم وجوب غسل الميت من
الاخبار كرواية ابي خالد اغسل كل الموتى الغرقى واكيل السبع وكل شئ الا ما قتل بين الصفين
فان كان به رمق غسل والا فلا وموثقة سماعة وغسل الميت واجب مما لا يصلح مستندا
للحكم بالوجوب لضعف السند او الدلالة فالتعويل فيه على الاجماع وتحقق الاجماع فيما
نحن فيه غير ظاهر وقال المص في الذكرى ولو وجد الميت في دار الاسلام غسل وجهز قضاء للظ
وان لم يكن فيه علامة الاسلام ولو كان في دار الحرب اعتبرت العلامة المفيدة للظن
كالختان ومع عدمها يسقط للاصل انتهى ولا يبعد ان يحكم في اللقيط ايض بذلك لكن
كلامه في بحث الصلوة يدل على انه اكتفى فيه بمجرد الامكان فانه قال لقيط دار الاسلام لو مات
طفلا فحكم المسلم تغليبا للدار وكذا لقيط دار الحرب اذا كان فيها مسلم تغليبا للاسلام
ولعل وجه الفرق ان في الكبير اذا لم يوجد علامة الاسلام كالختان فيقوى ظن كفره بخلاف
الصغير فلا يعتبر فيه ذلك لكن اذا اعتبر غلبة الظن فينبغي ان يعتبر مط فلا يحكم في اللقيط
ايض بالوجوب مع غلبة الظن بكونه عن الكافر الا ان يفرق بين الحالين بان الاصل في
المولود فطرة الاسلام للحديث المشهور فيترتب عليه احكامه الا ان يعلم خلافه كان يعلم
كونه من كافرين بخلاف الكبير لاصالة عدم اسلامه وللتامل فيه مجال فتامل قوله على
القول بتبعيته في الاسلام واما على القول بتبعيته في الطهارة فقط او عدم تبعيته اص فلا يكون
في حكم المسلم في وجوب الغسل وكذا الصلوة قوله وان كان المسبي ولذا كان هنا بناء على
القول بعدم كفر ولد الزنا مط واما على القول به فيكون المنع من تغسيله والصلوة عليه كما
صرح به في المعتبر الا ان يكون القول بكفر ولد الزنا مط مخصوصا بكون الزنا من المسلم ولم
علم تصريح منهم بذلك قوله ويستثنى من المسلم من حكم بكفره اه واما اهل الخلاف فظاهر
وجوب تغسيلهم كما هو ظ هذا الكتاب وبه صرح في ش شاد وقال المحقق في يع وكل مظهر
للشهادتين وان لم يكن معتقدا للحق يجوز تغسيله عدا الخوارج وهو لا يدل الا على جواز
تغسيلهم وقال المصنف في يع ولا يجوز لاحد من اهل الايمان ان يغسل مخالفا للحق في الولاية
ولا يصلي عليه الا ان يدعو ضرورة الى ذلك من جهة التقية وقال ابن البراج لا يغسل المخالف
الا لتقية وقال الشيخ في ط وبه لا ينبغي للمؤمن ان يغسل اهل الخلاف فان اضطر غسله غسلهم
ومثله في يع ايض حيث عده في المكروه ان يغسل مخالفا فان اضطر غسله غسل اهل الخلاف

وذكر في الذكرى ان المشهور كراهته واستدل الشيخ في يب على ما ذكره المفيد بان المخالف لاهل
الحق كافر فيجب ان يكون حكمه حكم الكفار الا ما خرج بالدليل والكافر لا يجوز غسله بالاجماع
الامة فيجب ان يكون غسل المخالف ايض كك ونظر من الش في ش شاد انه حمل الكراهة في
كلام الاصحاب على ما اذا لم يتعين علينا غسله كان وجد منهم من يغسله واما اذا لم
يوجد فيجب علينا تغسيله من غير كراهة وبه صرح المحقق الشيخ علي ايض وربما يحمل الكراهة
هنا ايض على ما يحمل عليه في ساير العبادات المكروهة من قلة الثواب وهو بعيد
والاظهر على تقدير كون مذهبهم وجوب تغسيلهم حمل الكراهة في كلامهم على ما ذكره الش ثم
على تقدير تغسيله فالذي صرح به جماعة منهم كما نقلنا عن بعضهم انه يغسل غسلهم ولم نعثر
لاحد تصريح بخلافه ولعل مستندهم ما نقل من قولهم ع الزموهم بما الزموا به انفسهم
وذكر الش في ش شاد انه لو لم يعرف كيفية الغسل عندهم جاز تغسيله غسل اهل الحق
وتردد فيه في ش عد مع فرض عدم امكان استعلام وانت خبير بانه على القول بكفرهم
فالمتجه الحرمة كما ذكره المفيد واما على القول باسلامهم فالمسئلة لا تخ عن اشكال و
الاظهر عدم وجوب تغسيلهم لضعف التمسك بالعمومات على ما اشرنا اليه والحكم بالوجوب
في غير موضع الاجماع مشكل ولا اجماع في المخالف حتى من القائلين باسلامهم وح
فلو لم نقل بالحرمة فلا اقل من الكراهة تبعا للاصحاب على انه لو عمل بالعمومات فالظاهر
وجوب الغسل الشرعي وهو غسل اهل الحق وهو خلاف ما صرحوا به فتامل اذا كان للسقط اربعة
اشهر ذكر في المعتبر ان ذلك مذهب علمائنا واستدل عليه برواية احمد بن محمد عمن ذكره
قال اذا تم للسقط اربعة اشهر غسل ورواية سماعة عن ابي عبد الله ع في سئلته عن السقط اذا
استوت خلقته يجب عليه الغسل واللحد والكفن قال نعم كل ذلك يجب عليه اذا استوى قال
ولا مطعن على الروايتين بانقطاع سند الاولى وضعف سماعة في سند الثانية لانه
لا معارض لهما مع قبول الاصحاب لهما انتهى ومثله في الذكرى وش شاد ايض وروى ايض في
في عن زرارة عن ابي عبد الله ع في السقط اذا تم له اربعة اشهر غسل وكانهم غفلوا عنها والا
فهي اولى بالذكر لانها وان كانت ضعيفة لكنها اقوى من رواية احمد بن محمد لانها مع قطعها
لم ينسب الى الامام ثم الاستدلال بالرواية الثانية كانه بناء على تلازم استكمال الاربعة اشهر
لاستواء الخلقة وهو غير بين الا ان لا يكون غرضهم من الاستدلال بها اثبات الحكم الكلي منها

بل تقوية الحكم فيما اذا تحقق الاستواء ايضا كما هو الغالب ويكون معتمدهم فيما فرض قبله الاشكال بدون الاستواء من الرواية الاولى فقط فافهم والظ من الكفن في الرواية المذكورة هو الكفن على النحو المعهود اي بالقطع الثلث وهو الظ من كلام المفيد ايضا وكذا الشيخ في ط ولم يذكر التحنيط ايضا وصرح جماعة من المتاخرين بوجوب تكفينه بالقطع الثلث وتحنيطه ايضا وذهب بعض الاصحاب كالمحقق في يع الى وجوب تغسيله ولفه في خرقة ودفنه والاول اظهر واحوط ولو كان دونها لف في خرقة اه ق في المعتبر ولو كان للسقط اقل من اربعة اشهر لم يغسل ولم يكفن ولم يصل عليه بل يلف في خرقة ويدفن ذكر ذلك الشيخان وهو مذهب العلماء خلا ابن سيرين ولا عبرة بخلافه ولان معنى الموجب للغسل هو الموت وهو مفقود هنا ويدل عليه من طريق الاصحاب رواية محمد بن الفضل قال كتبت الى ابي جعفر ع اسئله عن السقط كيف يصنع به قال السقط يدفن بدمه في موضعه انتهى وكان بناء دليله على توقف الحيوة على استكمال اربعة اشهر والا فلا يدل على الحكم الكلي ويرشد اليه كلام الشيخ ايضا في ت بل يفهم منه التلازم بينهما فانه جعل تارة مناط وجوب الغسل الحيوة وتارة اربعة اشهر وما ساقه في الذكرى في الاخبار ايضا يدل على ان الاربعة مظنتها او يشير اليه لكن نقل ايضا ان في خبر يونس الشيباني عن الصادق ع اذا مضت خمسة اشهر فقد صار فيه الحيوة وظاهرها ان ابتداء الحيوة من مضي خمسة اشهر ويمكن الجمع بينهما باختلاف الاجنة في ذلك وبان يكون استكمال اربعة اشهر مظنة الحيوة ومضي خمسة اشهر موجبا للقطع بها كما هو ظ خبر يونس فان ظاهره حصول القطع بالحيوة بمضي خمسة اشهر لكن يبقى انه اذا كان الحيوة مع استكمال اربعة اشهر وكان الاستواء قبلها كما يظهر مما ذكره الاصحاب في بحث دية الجنين فانهم حكموا ان ديته مع استواء الصورة ثمانون دينارا وبعد ولوج الروح دية كاملة ومذهب الاطباء ايضا تقدم الصورة على الحيوة كما سنقله فيكون الاستواء قبل الاستكمال وعلى هذا فحكمهم كليا بعدم الغسل قبل الاستكمال ينافي ما سبق من رواية سماعة فلابد من ارتكاب تخصيص فيهما بان يخص بما اذا استكمل اربعة اشهر ايضا نظرا الى مفهوم الرواية الاولى ولا يخفى ضعفه فالظ ان بناء كلام الاصحاب ليس على تلازم الحيوة واستكمال اربعة اشهر بل هو غير بين وما اشار اليه في الذكرى من دلالة الروايات التي اشار اليها عليه واشار بها اليه لم نظفر لها على سوى دلالة ما نقله من الرواية النبوية والظ انها غير تامة وعلى هذا ينبغي ان يكون الحيوة بعد استكمال ولا يلزم منه الا الحكم بوجوب الغسل في الجملة بعد الحيوة

١١

في بعض النسخ الى ان يكتب عمره الى كذا وكذا ويكون فيه بلا الى اليه والظ ح في نسخه

ثم انه ح في التلازم لا يتوقف الحيوة مع استكمال الاربعة اشهر لا ينفك عن الاطباء فهو لم يصح فيتوقف في اللحوم الذكور منه

١١٥

ولا يحد دونه لانهم استندوا فيه الى النص ثم بناء كلامهم على عدم تحقق الاستواء قبل الاستكمال ويشمله الاخبار فانها تدل على ان استكمال الاربعة اشهر حد المضغة فلا يحقق الاستواء قبله هنا لكن قد صرح الاطباء بتقدم الحيوة على اربعة اشهر وتقدم استواء الصورة على الحيوة ايضا خصوصا في الذكر وفي المولود لسبعة اشهر ولا يخفى منافاته لما ذكره الاصحاب والظ ان استواء الصورة الذي ذكر الاطباء انه قبل اربعة اشهر وكذا قبل الحيوة هو الصورة بصورة الانسان في الجملة واستواء بعض اعضائه كما نقل في الشفاء عن المعلم الاول ان السقط بعد اربعين اذا شق عنه السلا ووضع في الماء البارد ظهر شيئا صغيرا متميز الاطراف واستواء الصورة الذي في كلام الاصحاب والاخبار لعله هو الاستواء التام الكامل الذي تم به جميع الاعضاء والجوارح وامتياز بعضها عن بعض وشق عنه السمع والبصر ولعل هذا لا يكون الا مع استكمال اربعة اشهر او بعده وكذا ما ذكره الاطباء من الحيوة قبل اربعة اشهر يمكن ان يكون حيوة خفية لا يكاد يحس وما يلوح من الاخبار وكلام الاصحاب من كونها مع استكمال اربعة اشهر او بعده يكون هي الحيوة البينة الظاهرة التي عليها بناء الشرع في حكم الحي والميت لكن كان كلام بعض الحكماء يابى عن ذلك حيث ان الحكيم ابا الحامد الغزنوي ادعى في كتاب الكفاية في النجوم ان جميع النشاير متفق على انه اذا اتى على النطفة ثلثة اشهر صارت متحركة هنا ويمكن حمل الحيوة وولوج الروح في كلام الاصحاب والاخبار على تعلق النفس الناطقة وان يكون ذلك مع استكمال اربعة اشهر او بعده لا الحيوة التي يعم افراد الحيوة وعلى هذا فلا ينافي كلام الاطباء فانه ليس في كلامهم الا تحرك الجنين قبل ذلك فتدبر ثم ان ظاهرهم وجوب اللف في الخرقة ولم اقف على دليل عليه وظ رواية محمد بن فضيل كفاية دفنه بدمه فلو لم يكن اجماعيا فالظ عدم وجوبه وفي ك نسب الى المعتبر انه اختار عدم وجوبه ولم ار ذلك في كلامه بل كلامه فيما عندنا من نسخة المعتبر ما نقلنا ثم الشيخ في ت وط وبه لم يذكر ذلك ق في ت اذا ولد الولد دون اربعة اشهر لا يجب غسله ويدفن بدمه وان كان الاربعة فصاعدا غسل وق في ط واذا كان الصبي سقطا وقد بلغ اربعة اشهر فصاعدا وجب غسله وتحنيطه وتكفينه وان كان اقل من ذلك دفن كما هو بدمه ومثله في به فالظ عدم وجوبه عندهم ومن هنا ظهر ان قول المعتبر ذكر ذلك الشيخان اشارة الى ما ذكره اولا من عدم وجوب التغسيل والكفن والصلوة لا ما ذكره بعده من الاحراز

من اللف في الخرقة ايضا اذ لم يذكره الشيخ في كتبه المعروفة كما نقلنا وانما ذكره منهما المفيد
فلا نفصل اقله ما يطلق عليه اسمه ظ كلامه هنا وفي شرح الشاد انه يكفي مصاحبته شيئا
يطلق عليه اسم السدر وكذا في الكافور ويدل عليه قوله ع في صحيحة يعقوب بن يقطين
ويجعل في الماء شيء من سدر وشيء من كافور وكذا في روايات اخرى بماء وسدر و
بماء وكافور والاولى رعاية ما ذكره صاحب ك من اعتبار ان يطلق عليه في العرف ماء
السدر وماء الكافور فلو كان السدر او الكافور قليلا بحيث لا يطلق عرفا على الماء ماء
السدر او الكافور لم يكف ذلك وان صدق عليه لغة وعرفا اسم السدر او الكافور لما
ورد في روايات اخرى من الغسل بالسدر او بماء السدر وفي بعضها بماء الكافور اذ الظ
منها هو ما ذكرنا وفي رواية يونس التي فيه حباب وفي موثقة عمار يجعل في الجرة من الكافور
ونصف حبة وقد بقيت فيها اقسام ونقل عن المفيد انه قدر السدر برطل ونحوه عن ابن البراج
برطل ونصف ولعل مرادهما بيان القدر الافضل وان لم اقف على نص عليه ايضا وقيل انه
اقله سبع ورقات وفي شرح الشاد جعل ذلك مستحبا وكذا في شرح ع د وزاد فيه ولا يتعين وان
ورد بذلك في بعض الاخبار ولعله اشار به الى رواية عبد الله بن عبيد قال سألت ابا عبد الله ع
عن غسل الميت قال يطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ويوضأ وضوء الصلاة ثم يغسل راسه
بالسدر والاشنان ثم بالماء والكافور ثم بالماء القراح يطرح فيه سبع ورقات صحاح
في الماء ورواية معوية بن عمار قال امرني ابو عبد الله ع ان اعصر بطنه ثم اوضئه ثم اغسله
بالاشنان ثم اغسل راسه بالسدر ولحيته ثم افيض منه على جسده ثم ادلك به جسده ثم
افيض عليه ثلثا ثم اغسله بالماء القراح ثم افيض عليه الماء بالكافور وبالماء القراح
واطرح فيه سبع ورقات سدر فجعل طرح سبع ورقات فيهما على انه في الغسلة التي بالسدر
وظاهرها انه في الغسلة الاخيرة التي بالقراح وح فيحمل على الاستحباب ولا ينبغي على
هذا ان يكون السدر في الغسلة الاولى ازيد من ذلك هذا ثم انه في شرح ع د اوجب كونه مطحونا
او ممروسا بناء على ان الغرض منه التنظيف ولا يحصل بدونه وفي شرح الشاد جعل ذلك مستحبا
وينظر في وجوبه وهو في موقعه للشك في الغرض وعموم الاخبار واصالة البراءة فتدبر
واكثر ما لا يخرج به الماء عن الاطلاق كذا ذكره مترددا واستدل عليه في شرح الشاد تبعا للشهيد
بان المراد من اللفظ في خبر سليمان بن خالد يغسل بماء وسدر ثم بماء وكافور ثم بماء عليه

القمقم

القمقم التطهير والمضاف غير مطهر وما نقله من رواية سليمان بن خالد ورد في صحيحة ابن مسكان
ايضا ووجه الدلالة ان الامر بالغسل بماء وسدر يصدق الماء عليه بالاطلاق وقت الغسل
لا ما كان قبله واذا صار مضافا لم يكن كذلك لكن في كثير من الاخبار وقع الامر بالغسل
بالسدر فقط وظاهره كفاية الغسل بالسدر فقط وان خرج ما خالطه من الماء عن الاطلاق
فلا يبعد تفسير تلك الروايات ان محل الماء في الروايتين السابقتين على مطلق الماء او على
الماء المطلق وان كان في الماضي او على انه بيان لبعض افراد الواجب واما ما ذكره من الدليل الثاني
فيرد عليه ان الغسل بماء السدر والكافور يجوز ان يكون للتنظيف كما في ترتيب الجماع ويكون
المطهر التام هو الغسل الاخير فلا يلزم الاطلاق في الماء فيهما نعم ما ذكره الشهيد لو اذ منع نقله
الماء على الاطلاق مع الخلط على المذهب الذي نقلنا عن ك بحمل الاشكال على مقتضى
جميع الروايات لا يشكل بما ذكره المص في الذكرى من ان تقدير السدر برطل ونحوه ابن البراج
برطل ونصف واتفاق الاصحاب على ترغيته يوهمان الاضافة لان ما ذكر لم من التقدير
مما لا دليل عليه ومع ذلك فقد ذكر المفيد في ع في بيان كيفية غسل الميت انه يغسل راسه
ولحيته بمقدار تسعة ارطال من ماء السدر ثم يغسل جانبه الايمن كذلك ثم يغسل جانبه الايسر من
ماء السدر كما غسل راسه فيجيء التسعة الارطال من ماء السدر الى كثير من ذلك والظ ان رطلا
من سدر ورطلا ونصفا لا يخرج مثل هذا الماء عن الاطلاق وكذا الظ ان الترغية لا يخرج
اصل الماء عن الاطلاق بل هو يجري مجرى المنا للطلقة التي يعلوها الزبد وليس ايضا فيما
رأينا من كلامهم ما يدل على وقوع الغسل الاول بالرغوة حتى يتوهم ان الرغوة خرجت من
اطلاق الماء بل ترغيته انما هو لغسل راسه بالرغوة كما صرح به وكانهم لا يكتفون في غسله
بذلك بل يغسل بعده بما بقى ايضا وح فلا يظهر اضافة الرغوة وبعد ما ذكرنا كلام المص في يع
حيث عد من المستحبات غسل راسه برغوة السدر امام الغسل واما ما ذكره صاحب ك من ان
المستفاد من الاخبار ان تغسيل الراس برغوة السدر يحسب من الغسل الواجب لانه مستحب متقدم
عليه واستشهد برواية الحلبي والكاهلي ويونس ففيه ان رواية الحلبي والكاهلي ليس فيهما
حديث الرغوة اصلا واما رواية يونس فهي وان وقع فيها حكاية الرغوة لكن ظاهرها هو
ما ذكرنا الا انا ذكرنا كما انه يظهر بالتامل فيها تاملا ثم بماء مصاحب لشيء من الكافور والترتيب
بين الاغسال كما يستفاد من ثم هو المشهود بين الاصحاب ويستفاد من الاخبار الواقعة الواردة

فى هذا الباب ويلوح من كلام ابن حمزة استحبابه وهو ضعيف   وهو المطلق الخالص من
الخليط فقد وقع فى كثير من الروايات التقييد فى الغسلة الثالثة بالماء القراح وهو على ما
ذكره اهل اللغة الخالص الذى لا يشوبه شى تخلطه بعضهم على ظاهره وحكم باعتبار عدم
شى من شوبه حتى انه لم يجوز تغسيل الميت بالماء المشوب بالطين كماء السيل ونحوه وان
جاز التطهير به فى غيره لانهم اعتبروا فى تطهير غير الميت المطلق لا القراح وحكم الش فى ش شاد
تبعا للمحقق الشيخ على بفساده لان اسم القراح فى هذا الماء باعتبار قسيمه حيث المطلق بغير للماء
وذاد الش هاهنا صرح بان الوصف بالقراح باعتبار عدم اعتبار الخليط فيه لا لان سلبه عنه
معتبر بحيث لا يجوز الخليط انتهى وما نقلناه من رواية سليمان بن خالد يصلح شاهدا لهذا ايضا
وانت خبير بان حمل الاخبار على ما ذكره وان كان ليس ببعيد بحسب الكل الحكم به لا يخلو عن اشكال
فالاولى العمل بظاهرها من اعتبار الخلوص وعدم الممازجة بشى عن الاحتمال ان يكون فى غسل
الميت خصوصية اعتبر لاجلها ذلك وصرف جميع تلك الاخبار المتكثرة من ظاهرها بمجرد الاطلاق
رواية سليمان بن خالد لا يخلو عن اشكال اذ لا بعد فى حمل المطلق على المقيد واشكل مما ذكره
هنا من تجويز الخلط بالسدر والكافور ايضا اذ على تقدير حمل القراح على مقابل الخليط الذى
وقع فى قسيميه فالظ منه غير الخليط بالسدر والكافور لا عدم اعتبار الخلط بهما ودعوى
العلم بعدم ضرر الخلط بهما فى التطهير بل انه ابلغ فيه مما لا يسمع لجواز ان يكون فى
تطهير المرة الثالثة خصوصية اعتبر لاجلها عدم الخلط بهما وايضا ربما لا يكون تلك الخصوصية
متعلقة بالتطهير بل يكون عدم الخلط بهما لغرض اخر نعم يمكن تاييد ما ذكره الشهيد
بما سبق من روايتى عبد الله بن عبيد ومعوية بن عمار بناء على ما ذكرنا من ان ظاهرها
طرح سبع ورقات سدر فى الماء القراح ويمكن تاييده ايضا بصحيحة يعقوب بن يقطين
قال سئلت العبد الصالح عن غسل الميت افيه وضوء الصلوة ام لا فى غسل الميت قال يبدأ بمرافقه
فتغسل بالحرض ثم تغسل وجهه وراسه بالسدر ثم يفاض عليه الماء ثلث مرات ولا تغسل
الا فى قميص يدخل رجل يده ويصب عليه من فوقه ويجعل فى الماء شىء من سدر وشىء من
كافور ولا يعصر بطنه الا ان يخاف شيئا قريبا فيمسح مسحا رفيقا من غير ان يعصر ثم يغسل
الذى غسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلث مرات ثم اذا كفنه اغتسل فان ظاهره
ان ما ذكره اولا من غسل الوجه والراس بالسدر هى شى استحب للتنظيف ولا يكون من الغسلات

الوجه

الواجبة بل اشير الى الغسلات بقوله ثم يفاض عليه الماء ثلث مرات وقوله ويجعل فى الماء
ظاهره الماء الذى يستعمل فى الغسلات فيعلم منه جواز الخلط بالسدر والكافور معا فى
جميع الغسلات وحمل الكلام على ادخال شى من السدر فى غسله ومن الكافور فى غسله اخرى
ومما حمل فى الكلام اعتمادا على ما هو المعروف لا يخلو عن بعد وفى رواية ابن الاثير الماء القراح
بالفتح الذى لم يخالطه شى يطيب به كالعسل والتمر والزبيب وعلى هذا فالمعتبر عدم الخلط
بما يطيب به كالسدر والكافور ونحوهما فلا يضر الخلط بغيره اذا لم يسلبه الاطلاق فلعل
ان القول بوجوب تلك الاغسال هو المشهور بين الاصحاب وقد تظافرت الاخبار الدالة عليه ونقل عن
سلار انه قال بوجوب الغسل بالقراح فقط وحمل الزايد على الاستحباب تمسكا بالاصل ورواية علي
عن الكاظم ع فى الميت يموت وهو جنب قال غسل واحد وهى مثل الاخبار التى مر ايضا فى غير الجنب
ولا يخفى ضعفه   لو عدم السدر والكافور قيل يغسل ثلثا بالقراح وقيل يكفى الغسلة
الثالثة والاول احوط والثانى اقوى اذ الامر بالمجموع لا يدل على وجوب كل جزء فى ضمن الكل
لا مط لجواز تعلق غرض بالمجموع من حيث المجموع فعند عدم امكان الاتيان بالمجموع لا يمكن
الحكم بوجوب الاتيان بالجزء الاخر مع ان الاصل براءة الذمة ويشكل القول فيما اذا عدم احدهما
فعلى الثانى يكتفى بالاخرين وعلى الاول يغسل بما وجد من الخليط وبالقراح من بين
لو وجد السدر والكافور لكن لا يكفى الماء الا لغسل واحد فالظ وجوب الغسل بالسدر للوجوب
البدء به مع امكانه واختار فى الذكرى القراح لانه اقوى فى التطهير ولعدم احتياجه الى
جزء اخر ولا يخفى ضعفه بل الظ ان ما مع السدر اقوى ايضا اذا لم يخرج الماء عن الاطلاق
ولو وجد الماء لغسلتين فالظ على ما ذكرنا تقديم السدر والكافور وعلى ما اختاره للمرتين
تقديم السدر لوجوب البداءة واحتمل تقديم الكافور لكثرة نفعه وعلى التقديرين فالثالث
عند القراح   هل يجب التيمم فى هذين الفرضين بدلا عن الفائت والفائتين اختار فى
الذكرى عدمه لحصول مسمى الغسل واختار الش فى ش شاد وجوبه لاستقلال كل واحد من الثلثة
بالاسم والحكم ولان وجوب المتعدد يقتضى البدل منه وعدم اجزاء احد اقسامه او القسمين
عند وجوب عدم اجزائهما او احدهما عن بدله وهو اختيار المص فى ن والظ انه اذا قيل ان غسل
الميت غسل واحد تعدد باعتبار كيفيته فالظ عدم وجوب التيمم هنا لان التيمم انما هو بدل عن الغسل
لا عن بعضه وهاهنا لم يتعذر الغسل بل انما تعذر بعضه وجوبنا الاتيان بالباقى وصار الباقى

كذا فى النسخ والاظهر عن القراح

يجب [illegible]

عملا فی حقه فلا وجه للحکم بوجوب بدلها وان قیل انه مثله اغسال الصدق الغسل علی کل
واحد منها فانا قلنا ان فی کل واحد منها قصد التطهیر بالماء والخلیط فی الاولین زیادة
للتنظیف حتی انه لو تعذر الخلیط یجب ایضا تعدد الغسل بالقراح کما هو احد المذهبین علی ما
ذکرنا فالظاهر هنا وجوب التیمم بدلا عن کل فائت وان قلنا ان المطهر بالحقیقة هو الثالث و
الاولان انما وجبا لاجل الخلیط لغرض تعلق به من التنظیف او غیره ومتی تعذر ذلک لا یجب
الغسل بالقراح بدله فالظاهر سقوط التیمم بدلا عن الفائت الا اذا کان الفائت هو الغسل بالقراح
لان الذی یثبت هو ان التیمم بدل عن الغسل بالماء الذی وقع التطهیر به بمجرد الماء لا
باعتبار امر خارج معه لیس کذلک لاشتراط السدر والکافور وتأثیر التیمم اثر السدر والکافور
غیر ظاهر مع قیام الاحتمالات فالاحوط مراعاة التعدد فتامل واعلم انهم اختلفوا فی انه اذا
تعذر غسل المیت لعدم الماء او عدم امکان استعماله فهل یجب التیمم بدله مرة واحدة او
متعددة بتعدد الاغسال فاختار المص فی الذکری الاول وفی نه والش فی ش شاد الثانی
وینبغی بناؤه علی ما ذکرنا فالاظهر هو الاول وان کان الثانی احوط بل اذا تعذر
بعض الاغسال واکتفی بالباقی مع التیمم بدلا عن الفائت او بدونه علی القولین ثم تیسر قبل الدفن
فهل یجب اعادته یحتمل ذلک لان الاکتفاء انما هو للضرورة وقد زالت وبه جزم
فی ش شاد ویحتمل عدمها لتحقق الامتثال والاصل عدم وجوبه مرة اخری اما لو تعذر
بعض الاغسال واتی بالثانی ومسه احد بعده فما حکمه فنقول انه ان قلنا بکفایة الثالث
من غیر حاجة الی التیمم فالظاهر حصول التطهیر بحصول الغسل الشرعی فیحصل فالمس بعده لا
یوجب الغسل ویحتمل وجوبه بناء علی ان الظاهر من الخبر الذی لا باس بالمس بعده هو الغسل التام
والغسل هنا لیس بتام بل اکتفی به للضرورة فلا یسقط به ما یوجبه المس من الغسل وان قلنا
بوجوب التیمم بدلا عن الفائت فالظاهر عدم سقوط غسل المس وان کان بعد التیمم لان الاجماع
لا یدل الا علی سقوط الغسل اذا کان المس بعد الغسل والظاهر منه الغسل بتمامه وههنا لم یتحقق
الغسل بتمامه بل انما یتحقق بعضه وبدل بعض الاخر ولا دلیل علی السقوط به ویحتمل سقوطه
بناء علی ان البدل حکمه حکم المبدل لکن فی الحکم الکلی به تامل فتامل وکل واحد من هذه
الاغسال کالجنابة یدل علیه روایة محمد بن مسلم عن ابی جعفر عم قال غسل المیت مثل غسل
الجنب وان کان کثیر الشعر فرد علیه الماء ثلث مرات وطریقها ابرهیم بن مهزیار ولم یوثقوه بل انما زادوا

فی صحیحة علی ان له کتاب البشارات وما فی د من انه ممدوح لا تعویل علیه لکن حکم مدینة
بصحة طریق الصدوق الی حریز السفاده هو فیه وفی بیع السبعة عد ابرهیم من السفراء للصاحب ع
والابواب المعروفین الذین لا یختلف فیهم الامامیة القائلین بامامة الحسن بن علی ع
وقد استدل بها علی ما هو المشهور من عدم الوضوء مع غسل المیت ونقل عن ظ ابی الصلاح
وجوبه والشیخ فی یب جعله احوط وفی ع ذکر توضیه من غیر تصریح بالوجوب والاستحباب
وذهب جمع من الاصحاب منهم الشیخ فی شار المحقق ومعتبره الی استحبابه وجعله المص فی
الذکری اقرب وبای من القول بالوجوب وانت خبیر بان الاستدلال بهذه الروایة لا یخرج عن
ضعف اذ المماثلة لا یلزم ان یکون من جمیع الوجوه بل یکفی فیها المشابهة فی کیفیة اصل
الغسل واما ما ذکره مد فی الخ من منع المماثلة عن کل وجه والا لزم الاتحاد ونفی
المماثلة وکل حکم یؤدی ثبوته الی نفیه یکون محالا واذا وجب حملها علی البعض لم یتم
الاستدلال لانا نمنع تماثلهما فی الفاظ الوضوء فلا یخفی ما فیه هنا وقد سبق فی بحث
الوضوء مع غسل الحائض ولعلهما انما یصلح دلیلا للجانبین والانظر الی تلک الادلة
عدم الوجوب ههنا اقوی مما یختص بهذا الموضع من جانب القائلین بعدم الوجوب ما
ورد فی الاخبار المستفیضة فی کیفیة غسل المیت والابتداء فیها من تلیین اصابعه و
غسل یدیه الی غسل راسه وجسده ثم الاستقبال بعد تمامه الی تکفینه من غیر ذکر الوضوء
بل صحیحة یعقوب بن یقطین السابقة کالصریح فی عدم وجوبه حیث سئل فیها عن الوضوء
فی غسل المیت فاجاب ع ببیان کیفیة الغسل من غیر ذکر وضوء وربما یؤید انه ما ورد
من الاخبار فی ان علة غسل المیت غسل الجنابة هی خروج النطفة التی خلق منها منه
عند خروج الروح ومن جانب القائلین بالوجوب الاخبار الواردة هنا بالوضوء کصحیحة
حریز عن ابی عبد الله ع قال المیت یبدأ بفرجه ثم یوضأ وضوء الصلوة الحدیث وروایة
ابی خیثمة عن ابی عبد الله ع قال ان ابی امرنی ان اغسله وسا قال الحدیث الی ان قال
تبدأ فتغسل یدیه ثم توضأه وضوء الصلوة الحدیث وما سبق فی بحث تقدیم السدر
من روایتی عبد الله بن عبید ومعویة بن عمار ولا یبعد حملها علی الاستحباب جمعا
بین الادلة سیما ان لا امر فی الاولین واما الثالثة فقوله ع فیها ثم اوضئه لیس بظاهر
فی الوضوء الشرعی بل الظاهر منه تنظیفه من النجاسة بقرینة ذکره بعد عصر البطن وامر الاحتیاط

واضح وفي الشيخ في ... وقد روي انه يوضأ الميت قبل غسله فمن عمل بها كان جايزا غير ان عمل
الطائفة على ترك العمل بذلك لان غسل الميت كغسل الجنابة ولا وضوء في غسل الجنابة ولعل
مراده انه ان عمل بها اي قال بوجوبه كان جايزا اي محتملا لانه وجه لكن عمل الطائفة
على ترك العمل به اي عدم وجوبه لما ذكره من الوجه ... ما اورده عليه ابن ادريس في السرائر
من انه اذا كان عمل الطائفة على ترك العمل بذلك فاذن لا يجوز العمل بالرواية لان العامل بذلك
يكون مخالفا للطائفة وفيه ما فيه انتهى ثم على تقدير الوضوء قالوا لا مضمضة فيه ولا استنشاق و
استدل عليه في المعتبر بان ذلك لا يتيسر الا بقلب الميت على وجه ليخرج الماء من فيه وانفه
واهانة لم يعتبر الشارع وربما يصل الى جوفه فيخرج الى كفانه ومؤد الى اجتنابه اولى ويؤيده
ايضا ما في رواية يونس واحدها ولا يدخل الماء منخريه ومسامعه ثم انه صرح في ... بكراهتهما
والشيخ في ... ادعى عدم الخلاف في انه لا يجوز المضمضة والاستنشاق فيه فقد ... ويبدأ
بغسل راسه ... ولا ادعى في المعتبر والذكرى اتفاق علمائنا عليه ويدل عليه الاخبار ايضا
او يغمسه في الماء دفعة ولحن الاكتفاء في غسل الميت بالغسل الارتماسي ذكره جماعة
من المتاخرين منهم المصنف في ... والذكرى لم يقطع به ... حكم بظهوره ومستندهم
رواية محمد بن مسلم المتقدمة انفا المتضمنة لان غسل الميت مثل غسل الجنابة وهو مع عدم
صحة سنده انما يقتضي اثبات الحكم بها لما اشرنا اليه من ان المماثلة لا يلزم ان يكون من
جميع الوجوه لا سيما ان الشايع في زمانهم عم كان هو الغسل الترتيبي فيمكن ان يكون المماثلة معه
فالخروج بها عن مقتضى الاخبار المتظافرة الواردة في كيفية غسل الميت بعنوان الترتيب
مشكل جدا ومما اشرنا اليه ان الروايات في غسله غسل الميت وان كان لا يخلو عن تاييد لها
لكن مع ذلك ايضا لا يقوم حجة في مقابلة تلك الاخبار المتظافرة وهو في ... حكم بالاشكال
ولم يرجح والله تعالى يعلم بالنية وجوب النية فيه مذهب اكثر الاصحاب وادعى الشيخ في ...
عليه الاجماع ونقل عن سيد المرتضى ... انه قال بعدم وجوبها لان غسل الميت تطهير من نجاسة
الموت فكان كغسل الثوب وتردد المحقق في المعتبر لذلك واستدل في الذكرى على وجوبها بانه
مثل غسل الجنابة وبوجوب النية قطعا وبانه عبادة وقد عرفت ضعف الاول والثاني كانه
غير تام عند الخصم والظاهر ان العمومات الدالة على وجوب النية لو تمت لدلت على وجوبها في جميع الاعمال
الا ما اخرج بالدليل ولا دليل هاهنا على اخراجه وايضا وجوب الترتيب بين الاعضاء يؤيد كونه

غسل

غسلا حقيقيا لا مجرد ازالة النجاسة وعلى قول المرتضى ... الاجزاء بالماء المغصوب وفي المكان
المغصوب كما ذكره في الذكرى وفيه تدبر وظاهر العبارة حيث اكتفى بالنية ولم يشر الى تعددها
وان امكن ان يتحقق ان قوله كالجنابة تمثيل للكل واحد من الاغسال لا المجموع كما صرح به الشهيد
فهو يصلح قرينة على ان يجعل قوله بالنية ايضا متعلقا بكل واحد فيتعدد وهو الذي
صرح به في ... فانه في الرسالة الالفية صرح باجزاء الوحدة وكذا في الذكرى في ذيل بحث
المحترق والمجدور الاكتفاء بنية واحدة وفي ... ينبغي القطع بالاكتفاء بنية واحدة
للاغسال الثلاثة لانه في الحقيقة فعل واحد مركب منها ولا يخفى ان كونه فعلا واحدا محل نظر
لا بد له من دليل ولم يتعرض له نعم التعبير عنه في اكثر الروايات بغسل الميت وما في بعضها بغسل
الميت بثلث غسلات دون ثلثة اغسال يشعر ظاهرا بوحدته واستدل في شرح الالفية على تعدد
الاغسال باختلافها اسما ومعنى ومن ثم لو تعذر بعض اغساله تيمم عنه مع ان بعض الغسل
لا يتيمم عنه ولو كان الجمع غسلا واحدا لم يجب تغسيله لو وجد من الماء ما يغسله مرة
ولحق منها لان الغسل الواحد لا يتبعض والاتفاق على وجوبه وانت خبير بان اختلافها
اسما ومعنى لا ينافي صيرورة المجموع عبادة واحدة يكون هو غسل الميت كاختلاف اجزاء الصلوة
في القراءة والركوع والسجود وغيرها الاختلاف اسما ومعنى مع صيرورة الجميع عبادة واحدة
واما ما ذكره من انه لو تعذر بعض اقسامه يجب بدله التيمم ولا يتيمم عن بعض الغسل فقد ظهر لك
مما سبق انفا ان وجوب التيمم بدله محل كلام وانه انما يتجه على القول بتعدد الاغسال لا على
القول بالوحدة فاثبات التعدد به دور وعلى انه لو ثبت دليل وجوب التيمم بدل كل غسل تعدد
فهو وان كان مرجحا للتعدد في الجملة لكن يشكل الحكم به اذ يمكن مع ذلك صيرورة المجموع فعلا
واحدا وعبادة واحدة وهو غسل الميت كما يعبر به الاخبار لانه لا استبعاد في وجوب التيمم
بدله عن بعض الغسل اذا كان البعض غسلا تاما واما انه لو كان غسلا واحدا لما وجب تغسيله
مرة او مرتين اذا لم يف الماء الا بذلك فهو وان كان له ظهور في الجملة في التعدد لكن
ليس بمرتبة يصلح لبناء الحكم عليه اذ لا استبعاد جدا في وجوب عبادة واحدة ووجوب بعض
اجزائها ايضا عند تعذر الكل كما في صوم شهر رمضان على القول بانه عبادة واحدة كما
هو المشهور على ما سيجيء ويمكن الاستشهاد ايضا للتعدد بالنية في النص والفتاوى بغسل الجنابة
فانه في كل غسلة فالظاهر منه كون كل غسلة غسلا مستقلا كالجنابة وهو ايضا ضعيف لما اشرنا

اليه من ان التشبيه لا يلزم ان يكون تاما فيجوز ان يكون في مجرد وجوب الترتيب والحق ان الحكم
بوحدته او تعدده ملاحظ على اشكال فالاحوط الاتيان اولا بنية واحدة للكل ثم بنية للاخرين
بل للكل واحد من الغسلات مع استحضار النية للاول ايض في الاولى واما ما يتراءى من قول
الش الاكتفاء بنية واحدة وكذا قول المص في الالفية ويجزي نية واحدة لها من جواز تعددها
ايض على القول بجواز الوحدة ففيه تامل لان جواز النية الواحدة انما هو على تقدير كونه
عبادة واحدة وجواز تفريق النية على اجزاء عبادة واحدة غير ظ وقطع بعضهم بعدم الصحة
نه في الذكرى في بحث الوضوء ذكر له صورا واحتمل البطلان في الجميع ورجحه في بعضها وكيف
يحكم هنا بجواز تعددها مع جواز الوحدة الا ان لا يكون تجويز الوحدة باعتبار الحكم
بوحدته بل يكون بناؤه على ما ذكر في ش شاد انه ربما قيل بالتخيير بين الوحدة والتثليث
لانه في المعنى عبادة واحدة وغسل واحد مركب من غسلات ثلث وفي صورة تثليثه فيجوز
مراعاة الوجهين وهو بعيد وكون نظر المص اليه بعيد فتدبر والاجود التعدد بتعددها
لما نقلنا عنه في ش الالفية وفصلنا القول فيه واشتركوا في الصب وكذا لو كان
بعضهم صابا وبعضهم موصلا الماء الى سائر الاجزاء غير ما صب عليه اذ الغسل فعل
الجميع واستحب من الاخ كذا في ش عد ايض ولعل وجهه الاحتياط لصدق الغاسل
عليه ايض في الجملة او لان فعله اغا نه على فعل الواجب فيثاب به مع النية فافهم
واكتفى المص في الذكرى منها منه اي بالنية الواقعة من الاخ والضمير الاول راجع الى النية الآمر
والثاني الى الصاب الظرف متعلق باكتفى اي اكتفى بنية الاخ من الصاب اي من بنية
ق في الذكرى ولو اشترك في غسله جماعة نووا ولو نوى الصاب بحده اجزء لانه الغاسل
حقيقة ولو نوى الاخ فالاقرب الاجزاء لان الصاب كالالة ولا يخفى ما فيه من التدافع
ثم ان كان فعل الاخ هو مجرد التقليب فالظ ان الغاسل هو الصاب على ما ذكره اولا
ويحتمل ان يكون هو المقلب لانه وصول الماء الى اجزائه بفعله حتى انه لو جرى الماء من ميزاب
وما جرى مجراه فوضع الميت تحته وقلبه مرارا حتى يصل الماء الى جميع اجزائه بالترتيب
فلا يبعد صدق الغسل بذلك عرفا وان كان فعله هو ايصال المصبوب الى الاجزاء بامرار
اليد ونحوه فالظ انه الغاسل حقيقة والصاب كالالة له كما ذكره احوط بشرط ان يبادر لذلك
في غسل جميع البدن عرفا ولا يكتفي في قطعة معتد بها منه بصب الماء عليه حتى انه لو كان

الاقوى

الانصباب من الميزاب ونحوه ايض فالظ صدق الغسل بذلك والله يعلم والاولى
بميراثه اولى باحكامه هذا الحكم مشهور بين الاصحاب في ش عد ان الظ انه مجمع عليه
والمراد بالاولوية على ما ذكره جمع من المتاخرين انه لا يجوز لاحد توليها الا باذنه و
استدلوا عليه في المنتهى بعموم اية اولى الارحام وفي خصوص الزوج بما سيأتي من موثقة
اسحق بن عمار وفي الكل برواية غياث بن ابرهيم الرزامي عن جعفر عن ابيه عن علي ع قال
يغسل الميت اولى الناس به ولا يخفى ان عموم الاية الشريفة في طرف الاولوية غير ظ ولو سلم
فلا تفيد الا اولويته لو اراد المباشرة واما اذا لم يردها فالتوقف على اذنه كانه لا
يظ منها واما الرواية فهي مع ضعف سندها قاصرة عن الدلالة ايض لعدم تصريح او
اشعار فيها بان ظرف الاولوية هو ما ذكروه من الميراث وايض يمكن ان يحمل على الاستحباب
تغسيله الاولى واولويته اذا اراد المباشرة فلا يدل على توقف تغسيل الغير على اذنه
هذا مع اختصاصها بالغسل وقد ورد في الصلوة ايض حسنة ابن ابي عمير باسنادهم عن بعض
اصحابه عن ابي عبد الله ع قال يصلي على الجنازة اولى الناس بها او يامر من يحب وظاهرها
ما ذكروه من اعتبار اذن الولي في تولي غيره لكنها مخصوصة بالصلوة وفي المنتهى ذكر مثل
هذه الرواية في الغسل ونسبها الى ابن بابويه انه روى عن امير المؤمنين ع قال يغسل الميت
اولى الناس به او من يامره الولي بذلك لكني لم اره في فقيه فلعله سابق كتبه لو لم يجده
منه النظر فتدبر واما ما ذكره بعض المحققين من منافاة هذا الحكم لكونه واجبا كفائيا
مع نقلهم الاجماع عليه ففيه ان الوجوب على الجميع كفاية لا ينافي توقف فعل بعض
على اذن بعض فيجب على الجميع القيام به وان كان من غير الولي بعد الاذن ويسقط بفعل
البعض فتامل وذكر في ش شاد انه اذا امتنع الولي من الاذن او فقد سقط اعتبار اذنه
فباذن الامام ثم الحاكم ثم المسلمون ولعل وجهه في صورة الامتناع ان ذلك اذا كان
حق الولي و وجب عليه فعله بنفسه او اذنه لغيره فاذا لم يفعل احدهما فلا يجوز لاحد
في حقه الا للامام فان له امثال هذه التصرفات كما في بيع مال المديون لاداء دينه مع امتناعه
منه وحاكمه خاصا او عاما بحكمه ومع عدم حضور الامام وحاكمه فالحكم بتوقفه على اذن
المسلمين على ما قيل مما لا نظر له دليلا صالحا ولا يبعد سقوطه حينئذ وجواز مباشرة كل
اراده من المؤمنين واما مع فقد الولي فالامام وليه وحاكمه في حكمه ومع عدم حضورهما

فالامر كما في شابقه وقد في الذكرى لو لم يكن ولي فالامام وليه مع حضوره ومع غيبته الحاكم ومع عدمهم المسلمون ولو امتنع الولي ففي اجباره نظر من الشك في ان الولاية هل هي نظر له او للميت وياتي تسليمه الى غيره ولا يبعد حمل قوله ومع عدمهم المسلمون على ما ذكرنا من ان لكل مسلم ان يتولى امره من غير اذن ولعل مراده بما ذكره من وجه النظر هو الشك في ان الولاية هل هي نظر للولي واثبات حق له او للميت باعتبار ان تولي الولي اصلح له فعلى الاول لا يجب الاجبار مع امتناع الولي وذلك اسقاط منه لحقه وعلى الثاني يجب وقد لا يرى بتسليمه الى غيره واشار الى ما ذكره بعد ذلك بقوله ولو سلم الولي الى غيره جاز الا في تسليم الرجال الى النساء في الرجل وبالعكس في المرأة كانه اشارة الى ان المراد بالاجبار اجباره على فعله بنفسه او تسليمه الى غيره لانه اذا جاز له تسليمه الى غيره فلا يصح اجباره على مباشرته بنفسه او تسليمه الى من يختاره او يسقط حقه بامتناعه ويكون الولاية للامام او المسلمين على ما نقلنا في الشرائع فتامل بمعنى ان الوارث اولى فقد صرح هنا المحقق بذلك ايضا في ئ واحتمل صاحب ك ان يكون المراد بالاولوية في الميراث كثرة النصيب منه اذ يصدق على الاكثر نصيبا انه اولى بالميراث ولا يخفى انه على ما ذكره لا بد من ارتكاب تخصيص في الحكم باعتبار تقدم الزوج والاب على الولد كما سيذكر وان كانا اقل نصيبا منه واما على ما ذكره الش فلا حاجة الى تخصيص فافهم وان كان قريبا وذلك اذ لم يكن في حقه او كان له مانع عن الارث كالقتل او الكفر او الرق اذ ح يسقط اولويته وان كان في حقه الوارث او اقرب منه كما صرح به في الذكرى فالذكر اولى من الانثى الحكم مشهور بين الاصحاب ومستنده غير ظاهر الا ان يكون اجماع او حملا للاولوية في الرواية السابقة على كثرة النصيب وقد صرح في ش شاد بانه لا فرق في ذلك بين كون الميت رجلا او امرأة فلو كان امرأة لا يمكن للذكر تغسيلها اذن للنساء فلا يصح فعله بدون اذنه وربما قيل ان ذلك مخصوص بالرجل اما النساء فالنساء اولى بغسلهن ولم يثبت وامتناع المباشرة لا يستلزم انتفاء الولاية انتهى وما نقله من القيل كانه اشارة الى ما ذكره المحقق الشيخ علي ره في ش عد ايضا حيث كتب على قوله من الرجال اولى من النساء المراد بالرجل وظاهر كلام الشيخ في ط ايضا ذلك فانه ذكر في تفصيل حكم الاولى بالميت انه ان كان الميت امرأة واجتمع رجال ونساء من القرابات فالنساء اولى من الرجال لانهن اعرف واوسع في باب النظر اليهن ولم يشترط الاستيذان من الرجال الظاهر

اولوية النساء من غير اعتبار الى الاستيذان بل ظاهر كلامه اعتبار الاولوية مع جواز مباشرته لابد بنا حيث حكم بان الاجنبيات ايضا اولى بغسل المرأة ممن له الولاية ولم يتعرض لاشتراط الاستيذان اصلا وكذا في الرجل حكم بانه متى كان هناك رجال اباعد وانا اقارب ليس فيهن ذو محرم فالرجال اولى بتولي غسله ولم يشترط الاستيذان وابن حمزه ما ذكره لا يخ عن وجه فان رواية غياث السابقة التي هي الاصل لهم في هذا الباب لا يدل الا على ان الاولى في تولي الغسل فاذا لم يجز له التولي سقط حكمها وقد ادعوا الاجماع على الوجوب الكفائي فلكل من جاز له توليه مباشرته واشتراط استيذانه من الولي يحتاج الى دليل وليس عليه دليل صالح هنا فتامل والمكلف من غيره لا يظهر فيه خلاف بينهم وكان وجهه عدم الوجوب على غير المكلف فيجب تقديم من وجب عليه او انه لا ولاية للصبي في نفسه ففي غيره اولى كما ذكره في المنتهى في الصلوة وللمناقشة في الوجهين مجال وصرح في ك في بحث الصلوة بان غير المكلف بمنزلة المعدوم وانه ينتقل الولاية الى غيره من الورثة وعلى هذا فلو تولى الاجنبي بغير اذن الوارث الغير البالغ فقط ولو انحصر الوارث في غير البالغ فهل هو بمنزلة من لا ولد له من الاقارب ام ينتقل الولاية الى ولي الوارث او الى من هو اقرب الى الميت وانتظار بلوغه في الحال الاوحد ولم اقف على كلام من الاصحاب في ذلك نعم حكم مرة في المنتهى بانه يجوز للصبي المميز تغسيله الميت ولعل مراده الصادق في الذكر مع علل لا تصح طهارته ولعدم بالعبادة ثم احتمل المنع لان فعله تمرين والنية معتبرة وتردد فيه في المعتبر ثم جعل الجواز اشبه لانه يصح منه بنية القربة كما في الطهارة للصلوة المندوبة فتامل والاب من الولد ويحكى ان الجد لا يرث مع الاب فلا يدخل فيما ذكروه من القاعدة حتى يحتاج الى بيان النسبة بينه وبين الاب لعله ذكره تطفلا للتصريح على رد مذهب ابن الجنيد حيث حكم بتقديم الجد لصلاحيته لولاية الاب ولتقديمه في النكاح هنا مع امكان ادخاله في الوارث توسعا باعتبار ما يستحبه من الطعمة بل ذهب ابن الجنيد الى ارثه في بعض الموارد فانه نقل عنه انه جعل الفاضل عن سهام البنت والابوين للجدين او الجدتين هنا وبما قررنا ظهر حجة المشهور فانه مبني على ما اسسوه من القاعدة مع قولهم بعدم ارثه وبعده فلا عبرة بما ذكره ابن الجنيد مع ذلك فقد عارضه في الذكرى بتقدم الاب وتقديمه في الحضانة هنا واما تقدم الاب على الولد فقد ذكره الشيخ في الصلوة وتبعه وعللوه كما في المنتهى بان الاب على الولد

اسئق ودعاؤه له اقرب الى الاجابة وشفاعته اقرب الى القبول فكان اولى بالصلوة واثبات
الحكم بمثل هذا الوجه لايخ عن اشكال وكذا اجراء هذا الوجه فى الغسل الحكم بتقديم غيره
كما ذكره هنا فالبناء على تقديم بعض الورثة بغير اولوية ونشاحهم اقرع بينهم على ماصرح
به فى المنتهى   والزوج اولى بزوجته مطلقا اى حتى من اقاربها الى ولدين والحكم كما ذكره
فى المعتبر متفق عليه ويدل عليه ايضا موثقة اسحق بن عمار عن ابى عبدالله عم قال الزوج احق
بالمراة حتى يضعها فى قبرها ورواية ابى بصير عن ابى عبدالله عم قال قلت له المراة تموت من احق
الناس بالصلوة عليها قال زوجها قلت الزوج احق من الاب والولد والاخ قال نعم و
يغسلها لكن فى صحيحة حفص بن البخترى تقديم الاخ على الزوج فى الصلوة وكذا فى
رواية عبدالرحمن بن ابى عبدالله وحملها الشيخ على التقية لموافقتهما المذهب العامة وهو جيد
ولا يعتد بكونهما اوضح سندا من الاولين لما اشير اليه من الاتفاق   ولا فرق بين الدائم والمنقطع
لشمول الزوج والزوجة للقسمين كما فى قوله تعالى الا على ازواجهم والاحرمت بقوله فمن ابتغى وراء
ذلك فاولئك هم العادون وللتامل فيه مجال اذ المتبادر منه عرفا هو الدائم ويحمل عليه فى كثير
من الموارد كالمواريث وغيرها فالحكم بشموله هنا للمنقطع محل مناقشة فتامل   لئلا
يخرج تغسيل كل اه اراد انه لو لم يقيد بالرجلية بل اطلق الذكورية او اطلق المساواة وكان
الظاهر منها المساواة بينهما فى الذكورية والانوثية فيخرج تغسيل كل من الرجل والمراة ابن ثلث
سنين ونحوه فلذا قيد بما واراد بالمساواة فيهما عدم الاختلاف فيهما اى انه لا يجوز
ان يكون احدهما رجلا والاخر انثى وح لا يخرج تغسيل المراة ابن ثلث سنين لانتفاء
الرجلية فيه لكن يبقى خروج غسل الرجل بنت ثلث سنين وقول الش ومع ذلك لايخ عن
القصور اشارة اليه واما ما كتبه سلطان العلماء ره فى وجه القصور من انه لا
ينتفى الانوثية عن الغسلة الصغيرة فيلزم ان يكون تغسيل الرجل لها منافيا للحكم بوجوب
المساواة وكذا غسل الانثى للصغير فيفهم من قوله وكذا غسل الانثى للصغير على انه
حمل المساواة بعد التقييد على انه ان كان احدهما رجلا فيجب ان يكون الاخر ايضا كذلك
واذا كان انثى فكذلك فح يلزم خروج الانثى للصغير ايضا ح ولا يخفى انه ح لا انطباق له
لكلام الش لانه اذا كان بعد التقييد ايضا يخرج كل منهما فما فائدة التقييد اه ويبقى القصور
بحاله مع ان كلام الش صريح فى ان له فائدة لكن معها ايضا لايخ عن قصور بل بقول التقييد

على ماذكره يزيد القصور اذ يفهم منه عدم جواز تغسيل الرجل الذكر لغير البالغ ايضا ثم ان
حمل الكلام بعد التقييد على ماذكرنا النظ له فائدة فى الجملة وان بقى معه بعض القصور
بما قررنا ظهر وجه اخر للقصور الذى اشار اليه الش وهو انه بعد التقييد يمكن ان يحمل
ما فهمه سلطان العلماء ره وح لا يفيد التقييد اصلا بل يزيد الضرر هنا ويمكن ايضا ان
يوجه القصور بانه بعد التقييد يفهم منه جواز غسل المراة الذكر غير الرجل مط وان زاد
على ثلث سنين لكن الامر فيه سهل اذ لا يلزم من الحكم بعدم الجواز مع المخالفة فيهما
الجواز بدونها مط خصوصا بعد ما استدركه بقوله ويجوز تغسيل الرجل ابن ثلث
سنين وكذا المراة حيث يفهم منه عدم الجواز فيهما فيما زاد والظاهر انه ليس غرض الش
ما ذكره الش بل اراد بالرجلية الذكورية اما توسعا بقرينة مقابلته بالانوثية او بدون
التوسع كما احتمل فى ق ولا يضر خروج تغسيل كل من الرجل والمراة ابن ثلث سنين وبنتها
لانه استدركه اخر فقوله ويجوز تغسيل اه بمنزلة الاستثناء من هذا الحكم وح فلا
قصور فتامل   فيجوز لكل منهما تغسيل صاحبه اختيارا هذا هو المشهور بين متاخرى
الاصحاب وهو قول ابن الجنيد والجعفى صاحب الفاخر والمرتضى وظ الشيخ فى ق وفى
كتابى الاخبار وظ بعضهم ذلك بحالة الاضطرار وعدم المماثل واما مع الاختيار فلا
يجوز غسل احد منهما صاحبه ونقل ذلك عن ابن زهرة ايضا وظ كلام ط فى الزوج موافق
المشهور انه يجوز له تغسيل زوجته مع الاختيار وفى الزوجة ما فى كتابى الاخبار انه
لا تغسل زوجها الا مع الاضطرار وفى الذكرى ويظهر من كلام اكثر الاصحاب انها كالمحارم
وهم الذين يحرم التناكح بينهم نسبا ورضاعا او مصاهرة وسيذكر حكمهم حجة
المشهور اطلاق الروايات كصحيحة محمد بن مسلم قال سئلته عن الرجل يغسل امراته قال نعم
من وراء الثوب ورواية محمد بن مسلم عن غير الامام بعينه وحسنة محمد بن مسلم ايضا
عن ابى جعفر عم قال سئلته عن الرجل يغسل امراته قال نعم انما يمنعها اهلها تعصبا وخبر الحلبى
بل صحيحته على ما فى ق عد ولك وش ثنا للمحقق الاردبيلى ره عن ابى عبدالله عم قال سئل
عن الرجل يغسل امراته قال نعم من وراء الثوب لا ينظر الى شعرها ولا الى شئ منها والمراة
تغسل زوجها لانه اذا مات كانت فى عدة منه واذا ماتت فقد انقضت عدتها وعن
المراة تموت فى سفر وليس معها ذو محرم ولا نساء قال تدفن كما هى بثيابها وعن الرجل يموت

وليس معه ذو محرم ولا رجال قال يدفن كما هو بثيابه وموثقة سماعة قال سألته عن المرأة
اذا ماتت فوق يدخل زوجها يده تحت قميصها الى المرافق فيغسلها ومما يمكن ان يحتج
به للشيخ حسنة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع اذا مات الرجل مع النساء غسلته امرأته
فان لم يكن امرأته معه غسلته اولاهن به وتلف على يديها خرقة وجه الدليل تقييد تغسيل المرأة
لزوجها مع النساء فلا يجوز مع وجود الرجال ويمكن الجواب بان المعلق على الشرط لعله وجوب
تغسيل امرأته له لا جوازه ويمكن ان يكون الشرط مبنيا على الغالب من تغسيل الرجال للرجل مع
وجودهم وعدم مباشرة النساء له فالمراد انه اذا مات الرجل مع النساء غسلته امرأته ولا
تظنن عدم جوازه على انه يمكن حمله على استحباب عدم مباشرتها بدون الشرط ورواية ابي
بصير قال قال ابو عبد الله ع يغسل الزوج امرأته في السفر والمرأة زوجها في السفر اذا لم يكن
معهم رجل وجه الدلالة التقييد بالسفر في كل من الزوجين لانه مظنة الضرورة ولولا ذلك
لم يظهر للتقييد وجه ويؤكده ايضا في المرأة مفهوم قوله ع اذا لم يكن معهم رجل وقد ظهر
جوابه مما سبق ورواية ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا توجد امرأة
والرجل فيها عام يشمل الزوج ايضا والجواب انه لا يبعد في التخصيص بغير الزوج بعد معارضة
اطلاق الاخبار السابقة ولعله اظهر من تقييد تلك الاخبار بحال الضرورة خصوصا
مع ضعف سندها ويمكن حملها ايضا على التقييد كما سبق وههنا روايات اخرى يوجد التقييد
فيها بالضرورة في كلام الراوي دون الامام لا بأس ان ننقلها ونتكلم عليها كصحيحة عبد الله
بن سنان قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل ايصلح له ان ينظر الى امرأته حين تموت او
يغسلها ان لم يكن عندها من يغسلها وعن المرأة هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت
قال لا بأس بذلك انما يفعل ذلك اهل المرأة كراهة ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه منها
وجه بان التقييد وان وجد في السؤال لكن ظاهر سياق الجواب عدم التقييد حيث نفى البأس
وذكر انه لا مانع منه الا كراهة اهل المرأة ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه ولو كان الحكم انه
مقيدا بالضرورة لكان الظاهر ان يقول لا بأس بذلك مع الضرورة وحمل الكلام على انه لا
بأس مع الضرورة وانما يفعل المنع معها اهل المرأة للكراهة المذكورة كانه بعيد جدا وصحيحة
زرارة عن ابي عبد الله ع في الرجل يموت وليس معه الا النساء قال تغسله امرأته لانها منه في عدة
واذا ماتت لم يغسلها لانه ليس منها في عدة وهذه الرواية ايضا ان وجد التقييد فيها في كلام

الراوي

الراوي لكن الظاهر حمل قوله ع تغسله امرأته على انها بيان حال الاختيار ايضا بقرينة المنع من
العكس اذ لا يظهر خلاف بين الاصحاب في جواز العكس ايضا مع الاضطرار لكن ينبغي تخصيص الجواز
فيها بتغسيلها له والمنع من تغسيله لها ونحو مع منافاته للاخبار السابقة لا يظهر
قائل به ويمكن حمله على الكراهة او على التقية فان عند ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد و
الثوري والاوزاعي وفي رواية احمد انه لا يجوز للرجل ان يغسل امرأته مع اطباقهم على
تجويز العكس الا في رواية عن احمد فان احدى الروايتين عنه عدم الجواز فيهما والاخرى
الجواز فيهما ولا ريب حمل منع العكس على المنع من تغسيلها مجردة عن الثياب وظاهر القول
بجواز تغسيلها له مجردا دون تغسيله لها اذ على القول بالمنع مجردا فيهما احمل الجواز فيهما
على الجواز مع الثياب وحمل المنع فيه على المنع مجردا بعيد جدا ومنافي لما ذكر من التعليل
لكن لم ينقل القول بالتفصيل وحسنة الحلبي بابراهيم عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل
يموت وليس عنده من يغسله الا النساء قال تغسله امرأته او ذو قرابته ان كانت له وتصب
النساء عليه الماء صبا وفي المرأة اذا ماتت يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها وهذه
الرواية وان لم يظهر منها جواز تغسيلها في غير الضرورة للتقييد في السؤال وبقرينة قوله ع او ذو
قرابته على القول بان جواز تغسيل ذات القرابة له انما هو في حال الضرورة لكن الحكم
الاخير ظاهره الاطلاق لعدم تقييد غير وحمله على التقييد بعدم النساء بقرينة تقييد
السائل في عكسه بعيد واذا ظهر منها جواز تغسيل الزوج بدون الضرورة فيمكن
ان يثبت في الزوجة بطريق الاولى بقرينة ما ذكر من الفرق والتعليل في صحيحة زرارة و
حسنة الحلبي وكصحيحة ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال في الرجل يموت في السفر في
ارض ليس معه الا النساء قال يدفن ولا يغسل والمرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن و
لا تغسل الا ان يكون زوجها معها فان كان زوجها معها غسلها من فوق الدرع ويسكب الماء
عليها سكبا ولا ينظر الى عورتها وتغسله امرأته ان مات والمرأة ليست بمنزلة الرجال المرأة
اسوأ منظرا اذا ماتت ورواية داود بن سرحان عن ابي عبد الله ع مثلها وانت خبير بانه يمكن
حمل الجواز فيهما في هذه الرواية على الاطلاق لعدم تقييد في كلامه ع فيهما وعلى التقييد
بقرينة الغرض السابق والفرق بين الزوج والزوجة فيها ظاهر في نفي الحاجة الى الدرع في
تغسيله لها دون العكس بعلية ما ذكر من ان المرأة بعد الموت اسوأ منظرا وصحيحة منصور قال

[illegible]

سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يخرج في السفر ومعه امراة تغسلها قال نعم وامه واخته
ونحوهما يلقي على عورتها خرقة ولا يفهم منها الا الجواز في حال الضرورة فيقرينة تقييد السائل
بالسفر الذي هو مظنتها وبقرينة احتياجها على القول بان جواز غسلهما مقيد بالضرورة
ورواية الحلبي عن ابي عبد الله ع في المراة اذا ماتت وليس معها امراة تغسلها قال يدخل
زوجها يده تحت قميصها فيغسلها الى المرافق ولا يظهر منها الا الجواز في حال الضرورة و
رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يموت وليس عنده من
يغسله الا النساء هل تغسله النساء قال تغسله امراته او ذات محرمه وتصب عليه النساء
الماء صبا من فوق الثياب ولا يظهر منها الا الجواز في حال الضرورة للتقييد في السؤال بقرينة
اضافة ذات المحرم على القول بالتقييد فيها ورواية زيد الشحام قال سئلته عن امراة ماتت
وهي في موضع ليس معهم امراة غيرها قال ان لم يكن فيهم لها زوج ولا ذو رحم دفنوها بثيابها
ولا يغسلونها وان كان معهم زوجها او ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها
قال وسئلته عن رجل مات في السفر مع نساء ليس معهن رجل فقال ان لم يكن له فيهن امراة فليدفن
في ثيابه ولا يغسل وان كان له فيهن امراة فليغسل في قميص من غير ان تنظر الى عورته
وهذه الرواية ايضا لا تدل الا على الجواز فيهما في حال الضرورة للتقييد في السؤال مع اضافة
ذي رحم في المراة وهيهنا رواية اخرى عن مفضل بن عمر قال قلت لابي عبد الله ع جعلت
فداك من غسل فاطمة ع قال ذلك امير المؤمنين ع قال فكانني استعظمت ذلك من قوله
قال فكانك ضقت بما اخبرتك به قلت فقد كان ذلك جعلت فداك قال لا تضيقن فانها
صديقة لم يكن يغسلها الا صديق اما علمت ان مريم لم يغسلها الا عيسى ع وانت
خبير بان عد السائل ذلك عظيما وتقريره ع عليه والعذر بانها صديقة لم يكن يغسلها
الا صديق يدل على ان تغسيل الرجل للمراة لا يخلو عن شيء وكون ذلك بمجرد انه بعد عرفا
لا يخلو عن بعد وان كان ملائما لما في قوله استعظمت على ما في بعض النسخ فربما
يشعر به ويمكن ان يكون استعظام السائل باعتبار ما سمعه من العامة من عدم جوازه
وتقريره ع للتقية هنا مع ضعف سند الرواية والله تعالى يعلم والزوجة منها اي مع
الولاية بان يكون وارثه لا حاجب لها عن الارث من رق ونحوه ولا يكون بين الورثة
من تقدم عليها من وارث ذكر بناء على ما سيجيء من تقديم الذكر على الانثى او باذن الولي
مع

مع فقد احد الشرطين اذا قلنا باشتراك الولاية بين جميع الورثة كما اعتبره الشهيد ولو قلنا
باختصاص الولاية بمن هو اكثر نصيبا الا انها استثنى على ما نقلنا سابقا عن صاحب
فلتسقط ولايتها بوجود من هو اكثر نصيبا ايضا فيحتاج حينئذ ايضا الى الاذن ويحتمل ان يكون
الترديد باعتبار التردد في ولايتها وعدمه باعتبار التردد في حمل الاولى على مطلق
الوارث فيثبت لها الولاية او على الوارث النسبي باعتبار تبادره فيخرج الزوجة
ويحتاج الى الاذن وح يكون ولاية الزوج باعتبار النص الخاص به وان لم يدخل في
الاولى الوارد في الخبر على انه لا يبعد ايضا ادخال الزوج في الاولى دون الزوجة والمص
في الذكرى حكم بان الظاهر ان الزوجة تقدم كما تقدم الزوج قال ولم يذكرها الشيخ مع
ذكره له خبر بزيادة المقدم على توقع جانب الزوجة على الزوج وتقديمها على تقدير التجريد
ظ واما على عدمه كما هو ظ مذهبه فيحتمل للتمكن التام مع التجريد فيكون اولى من
الغسل لا معه وكان مراده ان تقديم الزوج والزوجة على تقدير جواز تغسيل كل منهما
الاخر مجردا ظ لما ورد من اولوية الزوج فاذا جاز له المباشرة مجردا كغيره فهو اولى بالمباشرة
ايضا ثم يقاس عليه الزوجة مطلقا واما على تقدير عدم جوازه فيحتمل ايضا
لاطلاق ما ورد في اولويته ويحتمل عدمه للتمكن التام مع التجريد لا بدونه فالاولى
تقديم من يجوز له التجريد دون الزوج والزوجة هنا على تقدير كون تقديمها بضمير
التثنية على ما في بعض النسخ وفي بعضها بضمير المفرد الراجع الى الزوجة وح يكون المعنى
ان تقديم الزوجة على تقدير جواز تغسيلها مجردا ظ للرواية المذكورة واما على تقدير
عدم جوازه فيحتمل ايضا ظاهر الرواية ويحتمل ايضا لظ الرواية ويحتمل عدمه لما ذكر من
التمكن فالاولى تقديم من يجوز له التجريد دون الزوجة وفيه انه اذا ثبت توقع جانب الزوجة
فلا يقتضي عدم جواز التجريد على القول به لاشتراكه بينها وبين الزوج مع ثبوت التقديم
فيه فالظاهر النسخة الاولى ثم لا يخفى ان ظ كلامه كما يستفاد من التشبيه بالزوج تقديم
الزوجة مط حتى على باقي الورثة وفيه تامل لان تقديم الزوج كان انما هو بالنص الوارد على
اولويته كما سبق ولم يرد نص في الزوجة وقوة جانبها في جواز مباشرتها الغسل بالنسبة
الى الزوج لا يقتضيها اولويتها بالمعنى الذي ذكره نعم لو حمل الاولى بالميراث على ما يشملها
تثبت الاولوية لها بالنسبة الى غير الورثة كما ذكرنا واما بالنسبة الى باقي الورثة فلا وجه له فتامل

والمستور بانزر من وراء الثياب ثم ان بهر كل من منع من مباشرتها حال الاختيار وقد جمع من جوزه ايضا كابن ادريس في السرائر والعلامة في بعض كتبه والشيخ في كل من الزوج والزوجة لكن مع ذلك بلوغه الى حد الشهرة غير ظاهر في الذكر نحو المشهور في الاخبار انه من وراء الثياب في شيء من الشهرة في الاخبار والفتوى جميعا وسيظهر لك ان بشهرة الاخبار فيه ايضا انما هي في تغسيل الزوج لزوجته واما في العكس فبالعكس وكيف كان فمذهب كثير من الاصحاب كابن الجنيد والجعفي والمرتضى والحلبي وصريح قد جوازه مجردا وقد ظهر مما سبق من الروايات حجة القولين اما القول بالاشتراط فيدل عليه في الزوج لزوجته صحيحة محمد بن مسلم وحسنة الحلبي وموثقة سماعة وحسنة الحلبي الثانية وصحيحة ابي الصباح الكناني ورواية الحلبي وفي الزوجة لزوجها رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله في وجه ورواية زيد الشحام واما على القول بعدم الاشتراط فيدل عليه في الزوج لزوجته للاطلاق حسنة محمد بن مسلم وصحيحة عبد الله بن سنان وفي الزوجة لزوجها للاطلاق حسنة عبد الله بن سنان والاطلاق حسنة الحلبي بل ظهورها في عدم التقييد بقرينة المقابلة والتعليل حسنة عبد الله بن سنان وصحيحة بذاته بل ظهورها نظرا الى التعليل وحسنة الحلبي الثانية بل ظهورها في عدم التقييد بقرينة المقابلة وصحيحة ابي الصباح بل ظهورها ايضا في عدم التقييد للمقابلة والتعليل وصحيحة منصور بل هي كالصريح في عدم التقييد حيث اكتفى منها بالقاء الخرقة على عورتها غاية الامر انه لو كان متعلقا بالجميع فعلى الزوج ايضا ذلك ولو خاف له النظر اليها حال الحرمة وان كان مخصوصا بعبد الزوجة من المحارم كما احتمله العناية فليس على الزوج ذلك ايضا ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله في وجه وتدل على عدم الاشتراط فيهما جميعا اطلاق رواية ابي بصير ويمكن الجمع بين الروايات اما بحمل المطلق على المقيد او بحمل المقيد على الاستحباب ولعل الثاني اولى للاصالة عدم الاشتراط ولتعدد ما يدل على الاشتراط في جانب الزوجة وظهور كثير من الروايات في عدم الاشتراط فيها كما اشرنا اليه واذا ثبت عدم الاشتراط فيها فلا وجه بالفصل فليحمل ما يدل على الاشتراط على الاستحباب ولما في الاخبار المتقدمة من الاختلاف حيث انه في بعضها من وراء الثوب وفي بعضها من وراء الدرع مع زيادة عدم النظر الى شعرها الا الى شيء منها وفي بعضها تحت قميصها وفي بعضها من فوق الدرع وعدم النظر الى

عورتها

عورتها فظاهر الاخير من عدم وجوب ستر الكل بل يقتصر دما يستره الدرع والقميص وظاهر الثانية وجوب ستر الكل والاولى لا تأبى عن احتمالهما ومثل هذا الاختلاف فظاهره الاستحباب وايضا المنع من النظر الى شعرها والى شيء منها على ما في الرواية الثانية معارض بما في صحيحة عبد الله بن سنان فان ظاهرها نفي الباس عن جميع ما ذكر في السؤال ومنع النظر بايضا في صحيحة ابي الصباح حيث المنع بالنظر الى عورتها وكذا في رواية زيد الشحام وح فينبغي حمل المنع عن النظر مط في الرواية الثانية على الكراهة وهو مرجح لحمل الحكم بكونه من وراء الثوب ايضا على ذلك ويؤكد ذلك ايضا ما ورد من الاخبار الدالة على تغسيلها في القميص او عدم تغسيله الا فيه مط من غير تخصيص بالزوج والزوجة كما سنذكره انشاء الله تعالى وان جاز النظر اشارة الى ان ما في صحيحة عبد الله بن سنان من اطلاق نفي الباس عن النظر لا ينافي اشتراط كون الغسل من وراء الثياب لجواز ان لا يكون ذلك باعتبار حرمة النظر بل لحكمة اخرى كما يرشد اليه صحيحة ابي الصباح ورواية الشحام حيث حكم في الاولى بتغسيلها من فوق الدرع مع تخصيص المنع بالنظر الى عورتها وفي الثانية بتغسيله في قميص مع تخصيص المنع بالنظر الى عورتها ومنه يعلم انه حمل المنع عن النظر في حسنة الحلبي على الكراهة وقد عرفت ان الاظهر حمل كونه من وراء الثياب على الاستحباب فتذكر في الحجرات الساترة للعورة مطلقا اي بان يمانل الغاسل والمغسول اذ لا بد من ستر العورة في المتماثلين ايضا ويحتمل العصر في ساترتها انتم على القول بعدم وجوب تغسيل الزوجين من وراء الثياب احتمل عدم وجوب الستر العورة ايضا لمكان الزوجية كما اشرنا اليه وفي المدارك حكم بانه ان جوزنا تغسيلهما مجردا لا يجب فيهما ستر العورة ايضا لاباحة النظر ومنه نظر لكن بعض الاخبار السابقة فانظر ولا يقدح انقضاء العدة اي بعد الموت في جواز التغسيل بل يكفي كونها زوجة او في العدة الرجعية حين الموت وان خرجت عنها بعد التغسيل وقوله عندنا اشارة الى خلاف بعض العامة حيث منع من تغسيلها له بعد انقضاء عدتها ولو بعد الموت ويؤيد ما ذكره الاصحاب مضافا الى اجماعهم ان الظاهر من الزوجة في الاخبار الواردة بجواز تغسيل الزوجة هو الزوجة حين الموت بلا ريب كما ان ذكر حسنة يطلق عليها حينه انها زوجته وان خرجت من العدة بعد ما مضت لكن ما سبق في صحيحة زرارة وحسنة الحلبي من انه يغسل امرأته لانها في عدة ما

اعتبار العدة فلو لم يثبت الاجماع فللتوقف في الحكم مجال ويمكن حمل الخبرين على التقية
كما اشرنا اليه سابقا فتدبر   وان بعد الفرض جدا في الذكرى بعد ان اوله عندنا ووجهه ان
عدة الحامل وغيرها عندنا ابعد الاجلين فيفرض عدم تغسيل الزوج الحامل الا ان تنقضي
اربعة اشهر وعشر التي هي اقل عدة الوفاة عندنا ثم تزويج امراته وتغسيلها له بعد ذلك
فرض نادر جدا واما على مذاهب العامة فيكفي وضع الحمل في انقضاء عدتها فيمكن
وضع حملها قريبا من موت زوجها ثم تزوجها ثم تغسيلها الزوج الاول الميت ولا بعد منه
كثيرا **فرع** هل يجوز لاحد الزوجين لمس الآخر عند تغسيله وكشف شيء من بدنه اللمس
مما جاز نظره من الاعضاء سوى العورة التجرد ام لا انتهى وعلى هذا فالظاهر جواز اللمس في الجملة
لغير العورة واذا لم يرد فيما اسنا منع من نظرها الا الى العورة في رواية زيد الشحام
واما الزوج فقد سبق في حسنة الحلبي المنع من نظره الى شيء منها وفي صحيحة الكناني المنع
من النظر الى عورتها وكذا في رواية زيد الشحام وعلى الوجهين فيكون اللمس فيه كذلك و
الظاهر حمل الاول على الكراهة ولا يبعد حمل الاخيرين ايضا عليها وكذا في الروضة في
الاخيرة استحبابا للجواز الثابت حال الحياة هنا وقال المصنف في الذكرى والظاهر جواز اللمس
للزوجين لجواز النظر ولو قلنا بالتجريد زال الاشكال انتهى والقطع بجواز النظر وتعليل
جواز اللمس به كما ترى لوجود المنع عن النظر ولو لم نعتد به وحمله على الكراهة تمسكا بالاجماع
واصالة الجواز فالاولى ان يتمسك بهما ابتداء في اللمس لعدم ورود منع فيه فكانه اراد
النظر الى غير العورة وتمسك فيه بمفهوم صحيحة الكناني ورواية الشحام فجعل اللمس تابعا له
ولو قلنا بالتجريد زال الاشكال كان زوال الاشكال باعتبار عدم الشبهة على هذا التقدير
في جواز النظر وانما الاشكال على القول بعدمه حيث ان الامر بالتغسيل من وراء الثياب
محتمل ان يكون بجهة النظر فيتبعه اللمس ويحتمل ان يكون تعبدا محضا وكلاهما وان
كان الثاني راجحا عنده كما يستفاد من حكمه الاول فتامل واعلم ان في الحكم بتبعية اللمس
في الميت للنظر نظرا اذ يمكن ان يكون المنع عن النظر بعد الموت باعتبار سوء المنظر كما
يشعر به صحيحة الكناني المتقدمة في تغسيل المراة او الاطلاع على بعض العيوب ولا يكون ذلك
في اللمس فالظاهر جواز اللمس مما جاز لمسه في حال الحياة وان منع من النظر اليه بعد الموت
ويؤيده ما في حسنة الحلبي ورواية المفضل من انه يدخل زوجها يده تحت قميصها

فيغسلها

فيغسلها من غير ان يلف خرقة على يده واما قوله ع في حسنة عبد الله بن سنان المتقدمة و
تلف على يدها خرقة فالظاهر تعلقه بالاولى فقط لا بالاولى ايضا ولف الاولى كانه للاحتراز
عن لمس العورة وعلى تقدير تعلقه بهما فلا ظهور له في الوجوب فيمكن حمله على الاستحباب
ويؤيده ما في صحيحة ابن مسكان عن ابي عبد الله ع اذ فيها بعد نقل كيفية غسل الميت
واحب لمن غسل الميت ان يلف على يده الخرقة حين يغسله فتدبر ويمكن حمل جواز النظر في
كلام المصنف على جواز النظر في حال الحياة يعني يجوز نظر كل من الزوجين الى الآخر في حال الحياة
فيجوز اللمس ايضا بعد الموت اشارة الى رواية ابي حمزة سمعت ابا عبد الله ع يقول المراة اذا
ماتت مع قوم ليس لها فيهم محرم يصبون الماء عليها صبا ورجل مات مع نسوة ليس
فيهن له محرم فقال ابو حنيفة يصببن الماء عليه صبا فقال ابو عبد الله ع بل يحل لهن ان
يمسسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن منه اليه وهو حي فاذا بلغن الموضع الذي لا
يحل لهن النظر اليه ولا مسه وهو حي صببن الماء عليه صبا وعلى هذا فيندفع عنه
ما اوردنا عليه ويمكن حمل كلام شيخنا ايضا على هذا المعنى بان يحمل على انه حكم مطلق
لا يختص بالزوجين وان كان كل منهما ثم ان هذه الرواية تدل على ما ذهب اليه جمع من
الاصحاب كالشيخ من تخصيص المنع من النظر الى الاجنبي والاجنبية بما عدا الوجه والكفين
اذ على القول بالمنع مطلقا لا يبقى ما كان يحل لهن ان ينظرن منه اليه وهو حي كما لا يخفى لكن يبقى
في الرواية اشكال من حيث انه ع اطلق الحكم في المراة اذا ماتت مع عدم المحرم بصب الماء عليها
وفي الرجل فصل هذا التفصيل ولا يظهر للتفصيل وجه الا ان يكون ذلك وجوبا او استحبابا
لرعاية زيادة الاحتياط في المراة بعد موتها ويحتمل ان يكون الحكم في الاولى ايضا هو التفصيل
لكنه ع لم يتعرض له اعتمادا على ما يذكره اخرا واظهارا لجهل ابي حنيفة فلما سمع ابو حنيفة
منه ع الحكم به وافتى به في الشق الاخير ايضا مع اعتقاده اطلاق الحكم بين ع ان الحكم
المذكور ليس مطلقا بل فيما لا يحل النظر اليه في حال الحياة والله تعالى يعلم   وكذا يجوز للرجل
تغسيل مملوكته هذا مقطوع به في كلامهم ولا يظهر فيه مخالف وعلله في شرح الشرائع بانها في
معنى الزوجة وبعد ما ذكرنا فلا يجدي المناقشة في التعليل ولا شك في شمول الحكم لو ادي
محرم الوارد في الروايات لها وانما المناقشة فيما اذا ثبت لهم للزوج مزية لم يكن ملطق المحرم
فافهم   وان كانت ام ولد الظاهره على وفق عبارته في شرح الشرائع انه فرد خفي للمملوكة التي

يجوز تغسيلها وذلك لتشبيهها بالحرة الموهم لعدم جواز تغسيل المولى لها ويمكن حمل كلامه
ههنا على انه قيد للنفي وفرد خفي للزوجة التي لا يجوز تغسيلها اي لا يجوز تغسيل
للزوجة وان كانت امة ولا للمولى لها ولما زاده علامة بعد ذلك فانهم دون المكاتبة
وان كانت مشروطة لتحريمها عليه بعقد الكتابة مط دون العكس لزوال ملكه عنها
واحتمل في الذكرى الجواز فيه ايضا استصحابا لحكم الملك ولانها في معنى الزوجة في
اباحة اللمس والنظر وقطع به م ر وفي المعتبر استقرب بعضا هنا والاقرب الحاقها في المحرم
والتوقف فيما زاد ههنا اذا لم يكن متزوجة او معتدة او مكاتبة او معتقا بعضها والا
فلا يجوز كما مر حاله نعم لو كانت ام ولد فجر الحكم بالجواز في خصوصها على ما في الذكرى
وبين شانه بقاء علاقة الملك فيها من وجوب الكفن والمؤنة والعدة وروايات اسحق بن عمار
ان علي بن الحسين ع اوصى ان تغسله ام ولد له اذا مات فغسلته والاولى لا يخ عن ضعف
والرواية مع عدم صحتها معارضة بما ورد من الاخبار في ان المعصوم لا يغسله الا المعصوم
نعم يمكن اصل الوصية لمصلحة كان يقع تغسيله ع خفية ولا يحضره العامة لكن مجرد الوصية
ايضا يصلح شاهدا للجواز ولو صحت الرواية يمكن حملها على ارادة مصاحبتها للغسل وذلك
كاعداد الماء ونحوه وكان المباشر له هو الباقر ع لما لا انها في تلك الاخبار وح فلا شاهد فيها
واما ما نقل عن سيد المرتضى ره من وجوب تاويل تلك الاخبار بالحمل على الاغلب الاكثر
اما للغيبة بحال الامكان والقدرة لما شاهدنا مما جرى على خلاف ذلك لموت موسى بن
جعفر ع بمدينة السلام وكون علي بن موسى الرضا ع يومئذ بالمدينة وكذا موت الرضا ع
يومئذ بطوس وابنه الجواد ع ح بالمدينة ونحوه لما قيل في الجواب انه لا امتناع في ان ينقل
الله تع الاجسام من المكان النائي في اقرب الاوقات ويطوي له البعيد فيجوز ان ينقله
بالمدينة الى بغداد وطوس في الوقت ما انا الا ممنوع من اظهار المعجزات وخرق العادات لكلا
ع الا ان الخرق انما هو في ايجاد المقدمة بعد تسخير الجسم لا يجوز ان يكون منتقلا
الى الاماكن البعيدة الا في ازمنة مخصوصة فاما ان ينتقل الى البعيد من غير زمان فح
وما بين المدينة وبغداد وطوس من المسافة لا يقطعها الجسم الا في زمان لا يمكن معه ان يرى
من هو بالمدينة غسل من هو ببغداد وطوس وطول الكلام في ذلك ثم اكثر ادعاه
بان الامام لو انتقل من المدينة الى بغداد وطوس لغسل المتوفى والصلاة عليه لشوهد في ضمن

الغسل

الغسل والصلاة لان تجسم الجسم لا بد ان يراه صحيح العين ولو شوهد لهم لنقل حاله ولم
يخف على الحاضرين وكيف يجوز وقد نقل في التواريخ من تولى غسل هذين الامامين ع
وسمي وعين فلا يخفى ضعف ما ذكره كله لان الح هو حركة الجسم لا في زمان واما الزمان
المخصوص لكل حركة فانما هو في مجرى العادة فمع خرقها على سبيل المعجزة لا استحالة في وقوع
كل حركة في اقصر زمان يراد كما يشهد به حكاية عرش بلقيس وما ذكره من ان الجسم لا بد
ان يراه صحيح العيون انما هو بحسب العادة واما مع خرقها فلا اذ لا دليل على الوجوب
دعوى البداهة ثم على ان غسل الامام صلى به بعد حضوره ع ربما وقع خفية ثم غسله و
صلى عليه علانية على ما نقل في واقعة الرضا ع وح فلا حجة في عدم مشاهدته ع حين
الغسل والصلاة ولا فيما نقل من تعيين الغاسل والمصلي وتسميته وقد روي انه في واقعة
الكاظم ع حضور الرضا ع وانه باشر الغسل والتحنيط والتكفين على وجه لم يتنبهوا انه
هو فظنهم المغاورة لهم وهم لا يعرفونه واما الصلاة فامرها اسهل لامكان احتجاب حضوره ع على
وجه لم يعرفوه فتكفي صلاته ع في جملة الحاضرين وان صلى عليه غيره ايضا وقد روي ايضا انه
امر الرضا ع بتغسيله وتكفينه والصلاة عليه وهو ع بالمدينة قبل الخروج فربما يكفي فيهم
ع ذلك واسعد بعلم وما قررنا ظهر ان الفرق بين ام الولد وغيرها لا يخ عن ضعف لا
ادخال المملوكة مط مع الشرط في المحرم والتوقف فيما زاد وصاحب ره جعل الاظهر علم جواز
العكس مط تمسكا بانتقالها الى الغير فيحرم عليها النظر اليه ثم نقل القول بالفرق بين ام
الولد وغيرها تمسكا بالرواية المذكورة وحكم بان في الطريق ضعفا فتامل ومع التعدد
للمساوي في الذكورة والانوثة اي فيما يجب فيه المساواة وهو غير الزوجين اذ الكلام كان
فيه وعلى هذا فلا حاجة الى اشتراط تعذر الزوج او الزوجة ايضا هنا ولا فيما يذكر بعد
من الكلام ثم ان اشتراط تعذر المساوي في جواز تغسيل المحرم هو المشهور بين الاصحاب وذهب
جماعة منهم مة في ى وابن س في السرائر الى عدم اشتراط تعذر المماثل في تغسيل المحرم بل
يجوز ذلك مع الاختيار ووجود المماثل ايضا من وراء الثياب كما ذكره المص وقوى في ك عدم
اشتراط الثياب ايضا تمسكا بالاصل وصحيحة منصور السابقة ق والعجب انه مر في ى استدل
بهذا الخبر على جواز الغسل من فوق الثياب مع صراحته في جواز التغسيل مجردا مع ستر العورة
وانت خبير بان هذه الرواية وان دلت على الجواز مجردا مع ستر العورة كما ذكره لكن دلالتها على

على الجواز في حال الاختيار على ما ذكره هو وكذا من غير ظ لتقييد التأييد بالسفر الذي هو مظنة
الضرورة فمع الحجاب لعينه ما فرض من غير ظ ويمكن ايضا تأييد الجواز بمجرد اطلاق حسنة عبد الله
بن سنان وكذا حسنة الحلبي الثانية وكذا رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله المتقدمة
على احتمال في الاخيرة لكنها ايضا لا يدلها الا على الجواز في حال الضرورة واما رواية زيد
فظاهرها الاطلاق في تغسيلها والتقييد في تغسيله الا ان يقال انه اكتفى عن التقييد فيها
بالتقييد فيه اعتمادا على انها اولى بالستر هنا ان حمل الامراة فيها على ما يعم الزوجة
وذات المحرم بقرينة التعميم في السؤال السابق وان حمل على الزوجة كما هو ظاهرها فالتقييد فيها
مختص بتغسيل الزوجة لو وجب لكن لا نظر جواز تغسيل المحرم للرجل بل ظاهره خلافه
وكيفما كان فلا دلالة لها ايضا على الجواز الا في حال الضرورة واستدل المص في الذكرى على
اشتراط كونه من وراء ثوب بانه للمحافظة على العورة ومثله في ش وا لمحقق في المعتبر
بانه يحرم النظر الى العورة فلا يجوز مع الضرورة الغسل من وراء الثياب جمعا بين التطهير
والستر وبعينهم من كلامهما ان مرادهم بالثوب الثياب ما يستر الخرقة الساترة للعورة وح فلا
شبهة في اعتباره ويندفع ايضا اعتراض صاحب ك عليه لكن كلام الاكثر كانه يأبى عن الحمل
عليه كيف ولا مجال للنزاع فيه ولا اختصاص له بالمحرم بل يعم ذلك في المماثل ايضا ويمكن
حمل كلامهما على ان ذلك للاحتياط من وقوع النظر الى العورة اذ الخرقة ربما تقدم او
تتأخر فتبدو العورة فاعتبر الثوب للامن من ذلك ولعل في لفظ المحافظة في عبارة الذكرى اشعار
بذلك لكن الحكم بالوجوب لذلك كما ترى غايته الاستحباب ثم ابد في المعتبر منهم بحسنة
عبد الله بن سنان ورواية عبد الله بن ابي عبد الله المتقدمتين ولا يخفى انه ليس في الحسنة
الا الخرقة على ثديها ولا تأييد فيه لاعتبار كون الغسل من وراء الثياب واما رواية
عبد الرحمن فتأييدها انما هو اذا كان قوله ع من فوق الثياب متعلقا بتمام ما سبقه
واما اذا كان متعلقا بما اتصل به من صب الماء فقط ويكون المراد ان النساء الاجنبيات
اذا اردن مغانة الزوجة او المحرم او تغسيله عند فقدهما فانما يصببن الماء من فوق
الثياب لانه لا يجوز لهن النظر واللمس فلا تأييد فيه لما ذكره وجعل التأييد بمجرد الاحتمال
اذا لم يكن له ظهور في الجملة لا يخرج عن شيء ويمكن ان يكون غرضه تأييد اصل الحكم
وهو تغسيل المحرم الذي هو محل النزاع بيننا وبين الجمهور لا خصوص كونه من وراء الثياب

ح لا خدشة في التأييد بل في الدلالة فالحكم بالتأييد كانه باعتبار عدم صحة الرواية
والاولى الاستدلال على اعتبار الثياب بموثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله ع عن
رجل مات وليس عنده الا النساء قال تغسله امراة ذات محرم منه وتصب النساء عليه الماء
ولا تخلع ثوبه وان كانت امراة ماتت مع رجال وليس معها امراة ولا محرم لها فلتدفن
كما هي في ثيابها وان كان معها ذو محرم لها غسلها من فوق ثيابها وبما سيجيء عن قريب من
موثقة عمار ويمكن حملهما على الاستحباب جمعا بينهما وبين صحيحة منصور وما يؤيدها
ويؤيد استحباب ذلك في المماثل ايضا على ما سيجيء هنا ويمكن الاحتجاج لما هو المشهور
من تخصيص الحكم بتعذر المساوي بحسنة عبد الله بن سنان المذكورة بتقريب ما سبق ويمكن
الحجاب ايضا بمثل ما سبق وكذا برواية ابي حمزة المتقدمة بتقريب ما سبق ايضا والجواب هنا
بتخصيص الرجل بغير المحارم ضعيف لعدم معارض صالح يوجب ذلك التخصيص ثم يبقى
ضعف السند وامكان الحمل على التقية وعلى هذا فيمكن القول بالجواز اختيارا تمسكا بعموم
الامر بغسل الميت واصالة عدم اشتراط التساوي فمنا يمكن القول بالمنع بدون التعذر
بناء على ما نقلوا من اتفاق على اشتراط المماثلة الا فيما استثني فاذا لم يثبت الاستثناء
هنا فيحكم بمقتضى الاتفاق وللتأمل فيه مجال فتأمل الذي فيه نص على تلك وسنذكره
واما مع عدم الزيادة فيجوز تغسيله للمحرم وكذا الاجنبي من غير اعتبار تعذر المماثل
ولا الثوب كما سنذكره تغسيل المسلم على المشهور ومستندهم موثقة عمار بن موسى
عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل المسلم يموت في السفر وليس معه رجل مسلم ومعه
رجال نصارى ومعه عمته وخالته مسلمتان كيف يصنع في غسله قال تغسله عمته وخالته
في قميصه ولا يقربه النصارى وعن المراة تموت في سفر وليس معها امراة مسلمة ومعها نساء
نصارى وعمها وخالها معها مسلمون قال يغسلونها ولا تقربها النصرانية كما كانت تغسلها
غير انه يكون عليها درع فيصب الماء من فوق الدرع قلت فان مات رجل مسلم وليس معه
رجل مسلم ولا امراة مسلمة من ذوي قرابته ومعه رجال نصارى ونساء مسلمات ليس
بينه وبينهن قرابة قال يغتسل النصارى ثم يغسلونه فقد اضطر وعن المراة المسلمة تموت
وليس معها امراة مسلمة ولا رجل مسلم من ذوي قرابتها ومعها نصرانية ورجال مسلمون
قال تغتسل النصرانية ثم تغسلها وروايه عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه عن علي ع

قال أتى رسول الله صلى الله عليه وآله نفر فقالوا ان امرأة توفيت معنا وليس معها ذو محرم فقال كيف صنعتم
فقالوا صببنا الماء عليها صبا فقال اما وجدتم امرأة من اهل الكتاب تغسلها قالوا لا
قال افلا يمموها ولا يخفى انه بعد العمل بالروايتين ينبغي تخصيص الحكم باهل الكتاب كما
فعله الشيخ في نهـ لكن الاكثر اطلقوا الكافر وظاهره التعدي الى غير اهل الكتاب ايضا
وفيه ما فيه وينبغي التعرض لاغتسال الكافر كما وقع في الرواية الاولى وقد تعرض له المصنف
وجماعة وتركه بعض كالمص هنا وفي ذ وس ويمكن ان يكون نظرا الى الرواية الثانية
وهل يشترط كون ذلك من الكافر بامر المسلم وتعليمه كما وقع في عبارة الشيخين او تعليمه كما
وقع في هذا الكتاب او يكفي وقوعه منه اذا علمه بدون امر المسلم وتعليمه لظ الثاني
للاصل وخلو الرواية عما توهم من الشرط فالظاهر ان غرضهم من ذلك تحصيل هذا الفعل لا
اشتراطه له ولعل في الذكرى الاشتراط مبنيا على ان ذلك يجعل فعل الكافر صادرا عن
المسلم لانه آلة ويكون المسلم بمثابة الفاعل بحسب النية منه فتامل ويمكن اعتبار نية الكافر
وهنا اذا كان مقرا بالله تعالى كاهل الكتاب ويشكل مع ذلك بانهم لا يقرون بشرعية
الغسل على نهج الاسلام فكيف يتصور منه نية القربة بخلاف العتق فالاظهر ما ذكره اولا
ونفاه المحقق في المعتبر اي نفى اصل الحكم وجعل الاقرب دفنها من غير غسل معللا بان
غسل الميت مفتقر الى النية والكافر لا يصح منه نية القربة وطرح الروايتين باعتبار
ان رجال الاولى فطحية والثانية زيدية وكونه ليس بغسل حقيقي عبارة المحقق ما
نقلنا ولم يحصل من الشرح تعبيرها الى ما ذكرنا لانه تسقط ما ذكر من العذر في كلام المحقق
نفسه فافهم وعندي ان ضمائر المعتبر جميعا حجة على ما نعاه الحكم المذكور واضح اما
الضعف فلان اختاره بما اشار اليه الشرح من الشهرة بين الاصحاب فان جبرانها حصل
الشهرة ههنا جابرة للضعف لا يخلو عن تامل فانه وان لم يظهر مخالف الحكم غير المحقق كما نقله
المص في الذكرى لكن ذكر ان جمعا من الاصحاب لم يتعرض له اصلا كابن ابي عقيل والجعفي وابن
البراج في كتابيه وابن زهرة وابن ش والشيخ في ف مع ان دعواه اجماع عمل الاصحاب ممالا يتعلق
عليه واما حديث النية فلما ذكره البعض من احتمال ان يكتفي في هذه الصورة بصورة الغسل
ولم يعتبر فيها النية على ان المحقق تردد في اصل وجوب النية في غسل الميت كما نقلنا عنه
سابقا فكيف جعله ههنا مسلما وايضا يمكن ان يجعل الضمائر للمسلم الغير المماثل اذ الظ

عم

ذ وش عدم فرق بين تغسيل الحق
بان يغسل يده مخضة بنزول
الحق منه

عدم اعتبار المماثل في الصاب كما يظهر من بعض الاخبار المتقدمة ويكتفي ح بنية على ما سبق
من جواز الاكتفاء بنية الصاب وانه الغاسل حقيقة لكن ينبغي ح ان يجعل حصول الماء الى
جميع البدن بالصب ويكون فعل الكتابي او الكتابية ازالة النجاسة عن بدنه وتدليكه
ونحو هذا مما يتوقف عليه حصول الماء الى جميع بدنه بالصب فقط بدنه ثم ان المص في الذكرى بعد
ما اجاب عما ذكره المحقق بما ذكره الشرح قال وللتوقف فيه مجال لنجاسة الكافر في المشهور فكيف
يفيد غيره الطهارة انتهى ويمكن دفعه ايضا بمثل ما ذكره وهو الاكتفاء في هذه الصورة بصورة
الغسل ولو مع النجاسة اذ لا بعد في التعبد بها وايضا فربما كانت النجاسة الحكمية التي في الميت
اقوى من النجاسة الخبيثة التي في اهل الكتاب على القول بنجاستهم فعند تغسيلهم في صورة الضرورة
يرتفع تلك النجاسة الحكمية القوية وان بقيت النجاسة الخبيثة الضعيفة وبالجملة لو صحت
الروايتان فالاشكال باعتبار النية وكذا الطهارة هين واما مع ضعفهما فكل منهما
مرجح لطرحهما لكن في شرح الجعفرية متى ثبت نجاسة الذمي او توقف الغسل على النية تعين
المصير الى ما قاله في المعتبر كما ان من نوزع فيهما امكن اثبات هذا الحكم بالعمومات لا بخصوص
هذين الخبرين انتهى وينبغي ان يفرض مع ثبوت النجاسة ثبوت الطلاق عدم صحة هذا الغسل
مع النجاسة ايضا والا امكن صحته باعتبار العفو عن النجاسة في هذه الصورة كما ذكرنا ثم
الظاهر بهذا انه يمكن التمسك في الحكم بالعمومات اذ على تقدير تسليم النجاسة فلا ريب انه لم
يثبت الاطلاق المذكور ولا اطلاق توقف هذا الغسل على النية لا يتاتى العمومات لا بدلالة
على تكليف الكفار ايضا بالتغسيل ولا كلام فيه واما على صحته منهم فلا وعلى هذا فحسب انه
لو اراد الكافر تغسيله فليس لنا منعه منه لعدم العلم بعدم صحته منه واما انه يجب على
المسلم الحاضر الذي لا يمكنه المباشرة امره بتغسيله فلا بد له من دليل والعمومات لا يدل
على ذلك لانا نقول انه اذا ثبت بالعمومات تكليف الكافر فالاصل صحته ما لم يعلم خلافها
واذا لم يثبت المقدمات المذكورة فلا نعلم خلافها ولما كان التغسيل واجبا كفائيا ولم
يكن لمن حضر من المسلمين مباشرته لعدم التماثل فيجب عليه امر الكافر المماثل لاصالة
صحته وعدم العلم بخلافها كما يجب عليه امر من علم صحته منه نعم الامر بانفسنا لكاد ورد
في الرواية كانه لا بد له من دليل خاص فتامل الاول لو وجد من يجوز له تغسيله من
المسلمين قبل الدفن فهل يجب اعادته قولان وقد مر نظيره فيما اذا تعذر بعض الاغسال

واكتفى بالباقي مع التيمم بدلا عن الفائت او بدونه على القولين ثم تنبه لذلك وذكر فيه
الوجهان ولو قيل بالاعادة هناك فهنا اولى لعدم تحقق الامتثال هنا حقيقة
اذ الكافر مكلف بالفروع عندنا فيجب عليه الاتيان بالغسل على الوجه الشرعي بان يسلم
ويغسله ولم يفعل باختياره غاية الامر انه رخص للمسلم دفنه بما فعله الكافر من
صورة الغسل والظاهر ان الامتثال المسقط للاعادة هو الامتثال الموجب لسقوط التكليف
في ذلك الوقت بالكلية وههنا لم يتحقق ذلك لبقاء تكليف الكافر نعم لو لم يقل احد
بنجاسة الذمي ولم يشترط النية وجعل هذا الغسل غسلا حقيقيا فلا اعادة
لو تيسر اصله بعد هذا الغسل وقد مر نظيره ايضا فيما اذا تعذر بعض الاغسال واتى بالباقي ثم
تيسر احد وقد ذكر هناك انه ان قلنا بكفاية الباقي من غير حاجة الى التيمم فالظاهر
سقوط غسل المس لحصول الغسل الشرعي في حقه وههنا ايضا عدم السقوط يتفرع على ما
ذكرنا فالعدم تحقق الغسل الشرعي في حقه وانما جوز للمسلم دفنه بعد صورة الغسل
للضرورة فالحكم بسقوط غسل المس بذلك مشكل جدا الا اذا جعل ذلك غسلا شرعيا
كما اشرنا اليه في الفرع السابق فتامل   اذا مات الميت مع الاجنبي بلا محرم ولو كان
مماثلا حتى من الكفار فالمشهور انه يدفن بغير غسل ولا تيمم وفي الذكرى نسبه للاكثر وعلمائنا
المشعر بالاجماع ونقل عن المفيد انه اوجب تغسيل الاجنبي من وراء الثياب له وذكر ذلك
في المقنعة في الصبي والصبية مع زيادة سنهما على ثلث سنين ولا يبعد ان يكون مراده البالغ
ايضا عنده كذلك على ما نقل ونقل عن ابن زهرة انه شرط تغميض العينين وذكر في الذكرى
انه نقل من ظاهر القول بالتيمم ولعل هنا في بعض كتبه والاخبار كثيرة منها موافق للمشهور حجة
المشهور الاصل وحسنة الحلبي وصحيحة الكناني ورواية داود بن سرحان ورواية زيد الشحام
وموثقة سماعة السابقة وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله البصري قال سألته عن امراة
ماتت مع رجال قال تلف وتدفن ولا تغسل ورواية ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
الرجل يموت في السفر مع النساء ليس معهن رجل كيف يصنعن به قال يلففنه لفا في ثيابه
ويدفنه ولا يغسلنه وفي طريقها صحيحة وغيرها امثال الاشتراك محمد بن مروان في سنده
فلعل ظهوره مرتبته على انه الثقة حجة مما نقل عن المفيد حسنة عبد الله بن سنان قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول المراة اذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امراة تغسلها غسلها بعض الرجال

من

من وراء الثوب ويستحب ان يلف على يديه خرقة ويمكن الجواب بتخصيصهما جمعا بين الاخبار
بما اذا كان ذلك البعض هو الزوج او ما اضطر دون محارمها كما نقله الشيخ في التهذيب ورواية
جابر عن ابي جعفر عليه السلام في رجل مات ومعه نسوة ليس معهن رجل قال يصببن الماء
من خلف الثوب ويلففنه في اكفانه من تحت الستر ويصلين صفا ويدخلنه قبره والمراة
تموت مع الرجال ليس معهم امراة قال يصبون الماء من خلف الثوب ويلفونها في اكفانها
ويصلون ويدفنون ورواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه عن علي عليه السلام قال اذا
مات الرجل في السفر مع النساء ليس فيهن امراته ولا ذو محرم من نسائه قال يؤزرنه
الى الركبتين ويصببن عليه الماء صبا ولا ينظرن الى عورته ولا يلمسنه بايديهن ويطهرنه
ولذا كان معه نساء ذوات محرم يؤزرنه ويصببن عليه الماء صبا ويمسسن جسده ولا يمسسن فرجه
وحملهما الشيخ في موضع من كتبه على الاستحباب مع انه في ظاهرهما [illegible]
المذهب انه لا يجوز للاجانب تغسيلها ولا تيممها وتدفن بثيابها وفي موضع حمل خبر وجوب
العمل بهما فيما اذا كان عليه شيء من الثياب وحمل الاخبار الاولة على ما اذا كان عريانا ولا
طرحهما لضعف سندهما ايضا فلا يصلحان لمعارضة الاخبار المتقدمة مع انه ادعي
في الخلاف الاجماع عليها ورواية ابي سعيد المتقدمة في ذيل حاشية قوله ان نعيد الفرض وفيها التيمم
لضعف سندهما كالروايتين ويمكن الاحتجاج ايضا في اصل الغسل بالعمومات الواردة
في الغسل وفي اعتبار الثوب بمجرد النظر واللمس من الاجنبي والجواب ان ما اوردناه من الاخبار
المعتبرة تصلح لتخصيص العمومات واما ما نقل عن ابن زهرة فلا نظر لوجهه وكانه موافق لابن الجنيد
وما ذكره شرطا يبادر عاية الاحتياط وما نقل عن ظاهر من التيمم لعل مستنده قوله عليه السلام افلا
يمموها في رواية الزبيدي المتقدمة في تغسيل الخنثى الكافر الا انها ضعيفة جدا مع موافقتها
لمذهب اكثر العامة وقد اعترض عليهم في المعتبر وغيره بان نظر الاجنبي محرم فالمانع من الغسل
مانع من التيمم ايضا وان كان الاطلاع مع التيمم اقل لكن النظر محرم قليله وكثيره وهذا
انما يتوجه على القول بحرمة النظر من الاجنبي مطلقا واما على القول بجوازه الى الوجه والكفين
كما ذهب اليه الشيخ فلا لكن لو قيل بجواز اللمس ايضا فيهما لما اورد عليهم بذلك او امر بلف
خرقة تمنع من اللمس لكن يرد بعد انه يمكن الغسل ايضا بدون النظر واللمس فلا وجه للتيمم
فتدبر وههنا روايات اخرى منها صحيحة داود بن فرقد قال مضى صاحب لنا يسأل ابا عبد الله عليه السلام

عن المرأة تموت مع رجال ليس فيهم ذو محرم هل يغسلونها وعليها ثيابها فقال اذن يدخل ذلك
عليهم ولكن يغسلون كفيها ورواية مفضل بن عمر عن ابي عبد الله ع انه قال في المرأة تكون في
السفر مع الرجال ليس فيهم ذو محرم لها ولا معهم امرأة فتموت تغسل منها ما اوجب الله
عليه التيمم ولا تمس ولا يكشف لها شيء من محاسنها التي امر الله بسترها فقلت كيف يصنع
بها قال يغسل بطن كفيها ثم يغسل وجهها ثم يغسل ظهر كفيها ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع
في امرأة ماتت في سفر وليس معها نساء ولا ذو محرم فقال يغسل منها موضع الوضوء ويصلى
عليها وتدفن ورواية جابر عن ابي عبد الله ع انه سئل عن المرأة تموت وليس معها محرم قال
يغسل كفيها وهذه الروايات ضعيفة الاسناد سوى الرواية الاولى والظاهر منها ايضا انها
نقلها داود من قول ابي عبد الله ع هو الذي لحن به صاحب الذي مضى من غير ان سمعه
داود منه ع او وصل اليه العلم به وعند هذا فيرتفع الثقة بحجيتها [illegible] الصاحب وكيف ما كان
فهذه الاخبار لا تصلح لمعارضة الاخبار الاولة مع ما فيها من الاختلاف ولو اريد الجمع بين
الاخبار فيمكن حمل هذه الاخبار على الجواز كما فعله في يب مع تخصيص الحكم بموضع الطهارة
كما هو مورد الاخبار بل يمكن الحمل على الاستحباب بقرينة اختلاف تلك الاخبار على
جواز كل طريق من الطرق المذكورة او استحبابه لكن يشكل الحكم بها لما اشرنا اليه من ضعف
الاسناد والله تعالى يعلم   ويجوز تغسيل الرجال ابن ثلث سنين والتحديد بثلث سنين
فيما منها جماعة من الاصحاب لكن بعضهم جعل الثلث داخلا في محل الجواز كالمص وابن ادريس
وبعضهم كالشيخ في ط جعله خارجا وخص الجواز فيما اذا كان سنه دون ثلث وحكم بالمنع
في الثلث فما زاد عليه والمفيد في ع خص التحديد بالثلث بالصبية وفي الصبي اعتبر خمس سنين
لكن حكم بالجواز فيما اذا كان اقل من ثلث وخمس وحكم فيما زاد على ثلث وخمس بالغسل من وراء الثوب
ويبقى حكم الثلث والخمس مهملا في كلامه ونقل عن المحقق في المعتبر تغسيل الرجال الصبية مط
وجوز للمرأة تغسيل ابن الثلث اختيارا واضطرارا لظاهر الاطلاق الاكثر بعدم اشتراط فقد
المماثل كما ذكره الش والشيخ في يه لم يذكر الصبية وجوز في الصبي تغسيل النساء ابن ثلث سنين
او اقل عند عدم الرجال مجردا عن ثيابه هكذا في النسخة التي عندنا وذكر في الذكرى انه شرط
فيه في الموضعين عدم المماثل وفي الوسيلة لابن حمزة خص الحكم في الموضعين بصورة عدم
المماثل ومع ذلك جوز في الصبي ابن ثلث سنين تغسيل النساء له مجردا وحكم في بنت ثلث سنين

بجواز

بتغسيل الاجنبي لها من فوق ثيابها وما وجدنا من الروايات في هذا الباب رواية ابي
النمير على ما في في وابي النمير على ما في يب قال قلت لابي عبد الله ع حدثني عن الصبي
الى كم تغسله النساء فقال الى ثلث سنين ومرسلة محمد بن احمد بن يحيى قال روي في الجارية
تموت مع الرجال في السفر قال اذا كانت بنت اقل من خمس سنين او ست دفنت ولم تغسل كذا
في يب ونقل في الذكرى عن ابن طاوس انه قال ما في يب من لفظة اقل سهو ونقل في فتح عن
جامع شيخه محمد بن الحسن في الجارية تموت مع الرجال في السفر قال اذا كانت بنت اكثر من خمس
او من ست دفنت ولم تغسل وان كانت بنت اقل من خمس غسلت وذكر عن الحلبي حديثا
في معناه عن الصادق ع ولا يخفى ان الرواية الاولى مع ضعفها مختصة بالصبي فظاهرها
الغسل فيما دون الثلث عملا بمفهوم الغاية كما هو المشهور بين الاصوليين ولو لم يعمل به
فيكون الثلث مسكوتا عنه واما الحكم بدخوله في الجواز فلا وجه له وعلى هذا
فالظ ما في ط من اعتبار دون الثلث لا ما ذكره المص من اعتبار الثلث واما الرواية
الثانية فالسهو فيها على ما في يب ظ وعلى ما نقل عن الجامع مطابق لما ذكره المفيد في اعتبار
الخمس ومخالف له في انه اعتبر فيها الخمس في الصبية والمفيد اعتبره في الصبي وبالجملة فبهاتين
الروايتين لا يمكن الذهاب الى شيء من الاقوال المذكورة وتمسك في المعتبر في الفرق بين
الصبي والصبية بان الشرع اذن في اطلاع النساء على الصبي لافتقاره اليهن في التربية
وليس كذلك الصبية والاصل حرمة النظر وفيه تامل واعلم ان شمول ما ورد من المنع عن
تغسيل الرجال للنساء وبالعكس للصبي والصبية غير ظ ولو كان من جهة النظر واللمس فيهما وعلى
تقدير تسليمهما فالغسل لا يستلزم النظر ولا اللمس وعلى تقدير الغسل مع النظر الذي لا
يلزم بطلان الغسل بل حرمة ما يصحبه لانه ليس داخلا في حقيقته ولا بلازم لها ثم
على تقدير حرمة اللمس اذا وقع ايصال الماء الى بعض الاعضاء باللمس فلا يبعد القول
بالبطلان فيه وعمومات وجوب الغسل متناولة لهما فالحكم بالمنع فيما لا اجماع فيه مشكل
وعلى هذا فلا يبعد القول باعتبار الخمس فيهما لعدم الاجماع فيه على المنع واما فيما دون
الثلث في الصبي فلا خلاف في الجواز بل ادعى في في ره اتفاق جميع علمائنا في الصبية ايضا
اذا كانت بنت ثلث سنين مجردة وان كانت اجنبية لانها ليست محل الشهوة لكن نحو ذلك
ما نقلنا عن المحقق ره ولا يبعد القول بالتحديد بما دون الثلث لما نقلنا عن ط وعلى ما قررنا فالقول

بالجواز الى الثلث في الصبية ايض في صبيين واستقر بعلم   ابن ثلث سنين مجردا كالتجرد
التجريد فيها لا يجب ستر العورة لاستثناء السهو في فصل ذلك فلان بدن البنت عورة في جملة
فلا لا جواز كشف العورة الخاصة لم يجز تجريدها وقد جاز بالاجماع كذا في ش شا وذكر ملخصه
في ش عد ايض والوجه الثاني كما ترى يجوز اختلاف العورتين في الحكم وفي العبير في وجوب
ستر عورة الصبي تردد واقربه انه لا يجب ومن ما يجوز للنسا تغسيله مجردا الا ان يجوز نظرها
بدل على جواز نظر الرجل انتهى وهو انما يتجه لو كان مرادهم بالتجرد ما يشمل العورة ايضا
وهو غير ظ بل يمكن ان يكون المراد تجريده ما سوى العورة كما قالوا بجواز التجرد في المماثل دنا
فلا يرد ما قيل انه يعتبر نقضا بما القاه في ش عد وما اورده الش عليه صحيحه اذ
المتبادر من اين كنا هو اعتبار من حيث لا انما يمكن ايض انا عبر مثله في الصلوة ايض
في معركة قتال فلو جرح بها دجج او اخرج وبه رمق ثم مات فانهما لا يلحق به الاحكام
وذكر في ش شا ان ظ الروايات ان ادراك المسلمين له وبه رمق كاف في عدم لحوق الاحكام
ونقل في ل حسنة ابان بن تغلب عن ابي عبد الله ع الذي يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه
ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت بعد فانه يغسل ويكفن ويحنط وذكر ان
ظاهرها ان وجوب التغسيل في الشهيد منوط بادراك المسلمين اياه وبه رمق حال اصابته
كذلك فسقط تغسيله وان لم يمت في المعركة وهو خلاف ما ذكره الاصحاب من اناطة الفرق
بالموت في المعركة وعدمه والظ ان فيما ذكره ايرادين على الاصحاب احدهما ان ظ الرواية
اناطة الحكم بادراك المسلمين اياه وبه رمق فلو ادركوه وبه رمق يسقط الاحكام وان مات
في المعركة وهو خلاف ما ذكره الاصحاب وهذا هو الذي اشار اليه في ش شا وثانيهما ان
ظاهرها انه ان لم يدركه كذلك يسقط تغسيله وان لم يمت في المعركة وهو خلاف ما ذكره
الاصحاب من اعتبار الموت في المعركة وانت خبير بان الظ من ادراك المسلمين له وبه رمق
انما ادراكهم له بعد تمام الحرب وادراكهم له بالخروج الى معسكرهم لا ادراك بعض المسلمين له
في المعركة في اثناء القتال فمرادهم الاصحاب بالموت في المعركة اي موضع القتال ومعناه
ما دام معركة وموضع قتال فعلى هذا فاندفع الايراد الاول ايضا الظ من الذي قتل
في سبيل الله الذي قتل في معركة الجهاد وشمول من جرح بها ومات في غيرها غير ظ
فلذا اقتصروا في الحكم على ما هو المتيقن وهو الذي مات في المعركة لا من مات في غيرها

بجرح

ان العورة المعهودة سوى رائحة
منهم ان بعض اخره

بجرح اصابه فيها وان لم يدركها المسلمون ويؤيده ايض ما فهموه من رواية ابي خالد فاغسل
كل الموتى الغريق واكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفين فان كان به رمق غسل
والا فلا انتهى فتامل   وهو في حزبهما بسببه اي بسبب القتال والاولى احترازا عن المسلم الباغي
المقتول في المعركة من الجانب الاخر والثاني عمن مات في المعركة لا بالقتال بل حتف انفه
في جهاد مامور به حال الغيبة لا وجه للتخصيص بحال الغيبة اذ لو اضطروا الى مثل
هذا الجهاد في زمان الحضور ايض بدون الامام او نائبه فحكمه حكمه ولذا لم يقيد بذلك
في ش شا ويمكن حمل كلامه هنا على جهاد وقع الامر به اي يجب به حال الغيبة ايض ولا يختص
له اختصاص بحال الحضور حتى يدخل هذا القسم وان وقع في حال الحضور ويمكن ايض حمل
حال الغيبة على ما يشمل هذا القسم ايض اذ الظ ان جواز هذا القسم حال الحضور بدون الامام
او نائبه انما هو مع الاضطرار وبعد الامام عنهم بحيث لا يمكنهم الاستيذان وح فصدق
الغيبة بالنسبة اليهم وفيه تكلف هنا ولعله اراد بالجهاد هنا ما يكون لحماية الدين
لا للمدافعة عن نفس او مال او حريم فلا يرد صدق هذا القسم على المقتول دون نفسه
ومال لصدق الجهاد على مثله ايض كما سيجيء في بحث الجهاد من عده في اقسامه مع عدم
شمول الاحكام كما يصرح به في الشرح الاتي فانهم ارادوا بالجهاد هناك المعنى الاعم
مما اريد به هنا ويمكن ان يجعل قوله كما يتوهم من تعريف هذا القسم او يحق ان ما
يذكره في شرح الاتي بمنزلة الاستثناء مما ذكره هنا فتامل   على خلاف في هذا القسم
فان الشيخين ومن تبعهما خصوا الحكم بالشهيد بين يدي الامام او نائبه وحكم جماعة
كالمحقق والمص بشموله لهذا القسم ايض ولعل نظرهم الى عموم سبيل الله وشموله للقسمين
ونظر الاولين الى ان المتبادر منه هو الجهاد مع الامام او نائبه ولو لم يكن ظاهرا فيه
فلا اقل من احتماله له احتمالا مساويا وبالجملة على المعنى الاعم فيقتصر في تخصيص العمومات
وسقوط الاحكام على ما هو المتيقن وهو احوط   لا يغسل ولا يكفن هذا اذا لم يجرد
واما لو جرد فيكفن كما فعل النبي ص بحمزة لما جرد   وينزع عنه الفرو والجلود اذ الوارد
في الاخبار هو الدفن بثيابه وهي لا تشمل الجلود عرفا اذ المعهود منها في العرف هي المنسوجة
فينصرف الاطلاق اليها كذا في المعتبر ولما روي عن النبي ص انه امر بقتلى احد ان ينزع عنهم
الجلود والحديد وقال الشيخ في ط يدفن معه جميع ما عليه الا الخفين   وان اصابهما

ثم يمكن عود الضمير الى الخفين وح فيظهر منه انه ينزع الخفان مطلقا وان اصابهما الدم
واما الفرو والجلود فانما ينزعان ان لم يصبهما الدم وبهذا صرح المفيد من ظاهره يمكن
عوده الى الفرو والجلود اى ينزع الفرو والجلود وان اصابهما الدم كالخفين وح فالحكم
بالنزع مطلق في الجميع كما ذهب السيد المحقق في المعتبر وهيهنا مذهب اخر وهو ان الخفين
ايضا ينزعان اذا اصابهما الدم وقد ذهب اليه ابن الجنيد وتشبث الى رواية اشارة الى رواية
ضعيفة روايتها من الزيدية من قطاع الطريق وغيرهم اى وغير قطاع الطريق لعموم
الاخبار فان من قتل دون مظلمته اى اهله وماله فهو شهيد من غير تخصيص بكونه من
قطاع الطريق فذكرهم بالخصوص اما لورود نص خاص بهم ايضا او بناء على الغالب الشايع او
المراد غير هؤلاء ممن اطلق عليه الشهيد في الاخبار كمن مات غريبا او يوم الجمعة ولا خلاف
في عدم الحاق هؤلاء بالشهيد في الاحكام وان شاركوه في الاجر والفضل
ويجب ازالة النجاسة العرضية اه ذكر في المنتهى انه لا خلاف فيه واستدل عليه ايضا
بالروايات الواردة بالابتداء بغسل الفرج كرواية الكاهلي ايه يغسل فرجه بماء السدر
والحرض فاغسله ثلث غسلات ورواية يونس واغسل فرجه وانقه ثم اغسل راسه
بالرغوة وفيه تامل فان تلك الروايات لم يقيدها اذا كان الفرج متنجسا فالظاهر منها
استحباب الابتداء بغسل الفرج وتنظيفه وان لم يكن فيه نجاسة ثم الشروع في الغسل
فلا دلالة لها على وجوب الابتداء بغسل النجاسة العرضية اولا ثم لا ترى انه قد روى بعد ما
ذكر وجوب الابتداء بازالة النجاسة عن بدنه ان كان عليه نجاسة ثم يبدء بفرجه
فيغسله بماء السدر والحرض ثلث غرفات واكثر من ذلك على جهة الاستحباب لانها
محل الاحداث واستشهد برواية الكاهلي واستدل في المعتبر بان المراد تطهيره فاذا
وجب ازالة الحكمية عنه فوجوب ازالة العينية اولى وح لئلا ينجس ماء الغسل بملاقاتها
ولما روى يونس وتمسح بطنه مسحا رفيقا فان خرج منه شي فانقه ولا يخفى ان ما روى
الاول لو تم من المنع ثم عدم دلالتها على وجوب التقديم وانه لا يدفى تميم الوجه الثاني
من الدلالة على اشتراط الطهارة بدفع ما هيهنا الغسل فلعل دليله الاجماع ثم بعد ذلك فغاية ما
يجب تقديم تطهير كل عضو على غسله لا وجوب تقديم الازالة على الشروع في الغسل كما
هو مقتضى كلامهم وليس في رواية يونس الا الامر بالانقاء من النجاسة اذا خرجت
ولا يستفاد

ولا يستفاد منها وجوب تقديم ازالة الخبث على الشروع في الغسل وفي شرح الشاعر بعد ما علل الحكم
بما نقلنا عن المعتبر من الوجوه كذا عللوا والاولى الاستناد الى النص وجعل بعضنا ان
حكمنا بنجاسة بدن الميت كما هو المشهور والا لزم طهارة المحل الواحد من نجاستين دون نجاسة
واما على قول السيد المرتضى ره فلا اشكال لانه ذهب الى كون بدن الميت ليس بنجس بل
الموت عنده من قبيل الاحداث كالجنابة فح يجب ازالة النجاسة الملاقية لبدن الميت كما اذا لاقت
بدن الجنب انتهى ولعل مراده ان الاولى الاستناد في اثبات وجوب هذا التقديم الى
النص وهو ما ذكر من رواية يونس والاجماع على ما ادعوه لا الى ما ذكروا لا من الوجهين
ثم بعد اثباته جعله محض التعبد لا معللا بما ذكر من الوجهين الاولين والا لزم ما ذكره
من الاشكال ولا يخفى سخافة الاشكال اذ لا استبعاد في طهارة المحل الواحد من نجاسة دون
اخرى مع اختلاف حقيقتهما واختلاف مطهريهما وتقديم استعمال مطهر احديهما على
مطهر الاخرى كما اذا فرضنا ان تطهير نجاسة شرعا بالماء واخرى بالتراب فاذا اجتمعا
في محل ثم طهر بالماء او التراب فالحكم بزوال ما استعمل مطهره وبقاء الاخرى مما لا غبار
فيه وهيهنا كذلك فان لاحدى النجاستين خبثية محضة رفعها بالغسل والاخرى خبثية
مع حدثية رفعها بالغسل فلا بعد في ان ترتفع الاولى بالغسل وتبقى الثانية الى ان يتم
بالغسل فليس في ذلك من الاشكال ما يلجئ الى القول بانه محض تعبد وذلك بعد ما نقلنا
عنه من الاستدلال بالاجماع والاخبار وقد بنا في هذا الحكم بان اللازم من طهارة
المحل الواحد من نجاسة دون اخرى وهو غير محصل ويجاب بعدم الالتفات الى الاستبعاد
بعد ثبوت الحكم بالنص والاجماع او نقول ان هذه الاسباب من قبيل المعرفات ولا بعد
في دفع نجاسة الموت بالغسل وتوقف غيرها على ما يطهر ساير النجاسات فيجب ازالتها
اولا لتطهير الميت بالغسل وهذا اولى مما ذكره في المعتبر من ان تقديم الازالة لئلا ينجس
ماء الغسل بملاقاتها اولانه اذا وجب ازالة الحكمية فالعينية اولى انتهى وما ذكره من الجواب
اولا كانه هو ما نقلنا من جعله من الاستناد الى التعبد وما ذكره ثانيا كان تحقيقه بما
ذكرنا لكن التمسك بما ذكره من ان هذه الاسباب من قبيل المعرفات مما لا حاجة اليه
ولا دخل في دفع الاشكال وما ذكره من اولوية هذا مما ذكره في المعتبر كما ترى فانه لا يبطلها
ذكره المحقق بما ذكره فانما ذكره المحقق دليل على وجوب تقديم ازالة الخبث على الغسل لا ان...

[illegible marginal glosses]

لم يدفع الاشكال بل الاشكال انما يتوجه بعد اثبات الحكم وما ذكره هو جواب للاشكال
الوارد على الحكم بعد اثباته فاين احدهما من الاخر حتى يصح النسبة بالاولوية بينهما ثم
نقل عن جد ما نقلنا عنه من انتفاء الاشكال على قول السيد المرتضى وارد عليه
ان مقتضاه انه لا يجب تقديم الازالة على الشروع في الغسل بل يكفي طهارة كل جزء من
البدن قبل غسله وهو خلاف ما صرح به هنا مع ان في تحقق الخلاف في نجاسة بدن
الميت نظر فان المنقول عن المرتضى نفي وجوب غسل المس لا عدم نجاسة الميت بل حكى
المص في المعتبر عنه في شرح الرسالة التصريح بنجاسته وعن الشيخ في خلافه نقل في ذلك
اجماع الفرقة انتهى ولا يخفى ان ايراده الاول انما يتوجه على جد لو كان مراده ابتناء على
قول السيد يمكن اثبات وجوب التقديم مع قطع النظر عن النص بوجوب تقديم ازالة الخبث
على الحدث كما في الجنابة والاشكال عليه واما اذا حمل كلامه على انه على قول السيد
بعد اثبات الحكم لا حاجة الى جعل الحكم محض التعبد اذ لا يتوجه ح ما ذكره من الاشكال
فلا يتوجه عليه ما ذكره وهو ظ نعم ما اورده ثانيا كانه صحيح فتامل من الوارث
او من ياذن له لعدم جواز مثل هذا التصرف في مال الغير بدون اذنه لانه
مظنة النجاسة فاذا نزع من تحته لا يلطخ اعالي بدنه وايضا نزعه على هذا الوجه اسهل
على المتعرف في المعتبر الاولى ان نزعه كك اذا اريد ستر عورته به في حال الغسل
ثم ينزع بعد الغسل من اسفله واستشهد بما في صحيحة عبد الله بن سنان ثم يخرج
القميص اذا غسل وينزع من رجليه ويجوز غسله فيه بل هو افضل عند الاكثر
كون هذا مذهب الاكثر غير ظ بل القايل به من غير جمع من المتاخرين نادر ولا اعلمه
سوى ما نقل عن ابن ابي عقيل انه قال السنة تغسيله في قميصه لتواتر الاخبار بفعل
علي ع في النبي ص وانما المعروف من الاصحاب الحكم بنزعه اما بتمامه والقاء خرقة
على العورة او باخراج اليدين منه ونزعه الى سرته وجمعه على عورته وتركه كك الى ان
يفرغ من غسله ليكون ساترا للعورة او بالتخيير بين الامرين فالاول ظ الشيخ في نه
ط من غير تصريح بالوجوب او الاستحباب قال في ط ثم ينزع قميصه بفتق جيبه وينزع
من تحته ويترك على عورته ما يسترها ومثله في نه وكذا ابن حمزة في السرائر
ويجب ان يستر عورته بشيء ليصير ما عليها او بقميصه بعد نزعه عنه وهو صريح المحقق وصر

مع

مع تصريحهما بالاستحباب وكذا المص في س مع تصريحه بالاستحباب قال وان لم يكن له قميص
ستر منه العورة والثاني قول الصدوق وكانه ظ الصدوق ايضا من غير تصريح منهما بالوجوب او
الاستحباب والثالث قول الشيخ في ف فانه قال يستحب تغسيل الميت عريانا مستور العورة بان
يترك قميصه على عورته او ينزع القميص ويترك على عورته خرقة ثم ادعى اجماع الفرقة على التخيير
بين الامرين كذا فيما عندنا من نسخة ف وفي المعتبر نقل عبارة ف هكذا يستحب غسله عريانا
مستور العورة اما بقميصه او بنزع القميص ويترك على عورته خرقة في معنى قوله اما بقميصه
ان يخرج يديه من القميص ويجذبه منحدرا الى سرته ويجمعه فوق عورته ويجرد ساقيه فيصير
كالعاري عدا العورة وابن حمزة في الوسيلة عد من الواجبات غسله مجردا من ثيابه غير
عورته الا بعذر وعلى ما نقلنا فالظ ان مراد الشهيد من غسله في القميص ما يشمل غسله فيه
بعد نزعه الى السرة والا فلا يصح نسبة افضليته الى الاكثر قطعا وبعد ذلك ايضا نكونه مذهب
الاكثر غير ظ بل الظ ان القائل بترجيح نزع القميص بتمامه والقاء شيء على العورة سواء
كان هو القميص او غيره اكثر نعم لا يبعد القول بافضلية الغسل في القميص لما نقلنا من خبر
غسل النبي ص ولما نقلنا من صحيحة ابن سنان ولما استدل به في لك من صحيحة يعقوب بن
يقطين وفيها ولا يغسل الا في قميص يدخل رجل يده ويصب عليه من فوقه وصحيحة ابن مسكان
وفيها قلت يكون عليه ثوب اذا غسل قال ان استطعت ان يكون عليه قميص تغسله من تحته
وحسنة سليمان بن خالد وفيها قلت فما يكون عليه حين تغسله قال ان استطعت ان يكون
عليه قميص فغسله من تحت القميص وفي عدها حسنة تامل فان الشيخ رواها في يب عن النضر
بن سويد وعد ما لها المذكورة رجال الصحيح على المشهور نعم كان في سليمان بن خالد كلام
قد سبق الاشارة اليه لكن طريقه الى النضر غير معلوم فلعله ظهر له حسن طريقه اليه
ثم في دلالة الروايتين الاخيرتين تامل اذ يمكن ان يكون المراد فيهما استحباب ان يلقى عليه
قميص لا ان يغسل في القميص بل حمل عليه فيما عليه الظهر ويؤيده ايضا حسنة الحلبي بابرهيم
عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته اما
قميص واما غيره فان ظاهرها ايضا ما ذكرنا ويدل عليه ايضا ما في رواية ام انس بن مالك عن
رسول الله ص فاذا اردت غسلها فابدء بسفليها فالق على عورتها ثوبا ستيرا ويمكن الجمع بين
الروايات بالقول بالتخيير بين الوجهين لكن يبقى رواية يونس عنهم ع وفيها فان كان عليه قميص

فاخرج يده من القميص واجمع قميصه على عورته واجمعه من رجليه الى فوق الركبة وان لم يكن
عليه قميص فالق على عورته خرقة وهي حجة الصدوق لكنها لا تصلح لمعارضة الروايات السابقة
من حيث السند الا انه يمكن حمل الغسل في القميص فيها على هذا الوجه جمعا بينهما وكذا
يمكن حمل عليه في الروايتين على هذا المعنى والاولى ان يحمل الغسل في القميص على هذا الكون
وبين بالتخيير بينه وبين نزعه والقاء القميص عليه او ثوب لحق ستيه لتجمع بين جميع
الاخبار داسيغه تعلم واستدل في ي على ما اختاره من استحباب تجريده وان يترك
على عورته خرقة تسترها بها بانه ابلغ في التطهير فكان اولى وبان الحي لو غسل مجردا فالميت
اولى وبموثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله عم انه سئل عن غسل الميت قال تنزع ثيابه فتطرح
على سوءته خرقة وبرواية عبد الله بن عبيد قال سألت ابا عبد الله عم عن غسل الميت قال
تطرح عليه خرقة ثم تغسل فرجه و انت خبير بان ما ذكره من الاعتبارين لا تصلح لمعارضة الروايات
الصحيحة وكذا الروايتان على انه يمكن حملهما على بيان اقل القدر الواجب واستدل ايضا
في المعتبر على افضلية التجريد والقاء الخرقة بانه امكن للتطهير وبان الثوب قد ينجس بما يخرج
من الميت ولا يطهر بصب الماء فينجس الميت والغاسل واجاب عن حكاية غسل النبي صلى الله عليه في القميص
بانه يمكن ان يكون ذلك لان في طرفه من تلطخ الثوب فعقد رد ذلك في غيره واعترض عليه
المص في الذكرى بان عند المحقق نجاسة الميت متعدية الى الملاقي فهي حاصلة وان لم يخرج
منه شيء وعدم طهارة القميص هنا بالصب ثم لاطلاق الرواية وجاز ان يجري مجرى
ما لا يمكن عصره انتهى وكان مراد المحقق انه لو غسل في الثوب فربما خرج منه شيء ولا يطهر
بالصب اما للظهور بقاء عينه تحت الثوب بعد التغسيل او لعدم الدليل على الطهارة
من هذه النجاسة الخارجة بالصب بخلاف نجاسة الموت فانها لما كانت من ضروريات الميت
فاذا ثبت بالاخبار جواز تغسيله في الثوب على ما ذكر فيظهر منه طهارة الثوب ايضا بذلك
وانه يجري مجرى ما لا يمكن عصره واما النجاسة الخارجة فيشكل الحكم بالطهارة منها الا
بمجرد الصب لانها ليست من لوازم الميت فلعل جواز غسله في الثوب وطهارة الثوب بالصب كان
مخصوصا بما اذا لم يخرج نجاسة او لم يظن ذلك بناء على اصالة عدمه واما اذا ظهر ذلك فلا
يجوز الا مع تجريده وعصر الثوب فالاولى في الابتداء تغسيله مجردا حذرا من ذلك وعلى
هذا فيتضح ما ذكره المص من الايرادين لكن التمسك بمثل هذه الرجوع مع ورود النص

لا يخرج عن اشكال فالاولى العمل بمقتضاها وهو اي ستر العورة امكن للغسل للعلم الاحتراز
عن النظر اليها بدونه فيستحب استظهارا للياس من النظر غلطا او سهوا ولا يخفى انه قد ورد
الامر بستر العورة في روايات كحسنة الحلبي ورواية يونس وموثقة عمار ورواية عبد الله بن عبيد
المتقدمة انفا وعلى هذا فيمكن القول بوجوبه مط نظرا الى اطلاقها وهل يخص ذلك بغير
الزوجين على تقدير القول بجواز غسلهما مجردين او يشملهما ايض قد نقلنا سابقا عن
الذكرى الحكم بالاول لجواز النظر وذكرنا انه محل نظر لما ورد من منع الزوج عن النظر الى
عورتها بعد الموت ايض لاطلاق هذه الروايات وجواز النظر حال الحيوة لا ينافي حرمته بعد
الموت قيل في الذكرى وكذا لو كان طفلا يباح غسله للنساء لانه لا يشتهى فيه ومن ثمه
جاز للنساء غسله والظاهر ان الصبية ايض عنده كذلك ولعله ذكر الصبي على سبيل المثال الجزئي
الدليل فيهما كما نقلنا سابقا عن شرحي شاد و عدم تعيينه تامل ايض لاطلاق تلك الروايات
وما ذكر من الدليل لا يدل الا على جواز النظر حال الحيوة لا بعد الموت ايض اذ علة المنع بعد
الموت يمكن ان يكون شيئا لا تعلق له بالشهوة الا ان يقال ان الظ من الاخبار ان من عسله ولا
يجوز لغير المماثل غسله لكونه ايض الافراد فيبقى غيره على اصالة الجواز فتامل الى
غيرهما مما يؤدي فاين بها فليس المستحب خصوص تلك الخشبة بل يكفي اللوح من كل جنس بل غير الخشب
ايض مما يوجب حفظ الجسد من التلطخ لان حكمهم باستحبابه انما هو لعاية ذلك فيحصل بكل
ما يفيد ذلك ومكان الرطبين مخدرا لئلا يجتمع الماء تحته مستقبل القبلة
كوضعه حالة الاحتضار لرواية الكاهلي قال سألت ابا عبد الله عم عن غسل الميت فقال
استقبل بباطن قدميه القبلة حتى يكون وجهه مستقبل القبلة ويدل عليه ايض ما تقدم
من الاخبار في بحث الاستقبال حالة الاحتضار وفي رواية يونس عنهم عم قال اذا اردت غسل
الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة وليس فيهما بيان كيفية الاستقبال لكن
يكفي الروايات الاخرى المفسرة وفي ش حكم بوجوب الاستقبال على الاقرب وفي ه نفى بعده
على الاصح فان في البيان او طلب الحكم بما في ش وعبارة الذي تشعر بالعكس هذا ومنشا
الخلاف ورود الامر في الروايات المتقدمة وصحيحة يعقوب بن يقطين قال سألت
ابا الحسن الرضا عم عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجها وجهه نحو القبلة او يوضع على يمينه
ووجهه نحو القبلة قال يوضع كيف تيسر فاذا طهر وضع كما يوضع في قبره ظاهره جواز

الوضع كيف تيسر لا من خصوص الطريقين المذكورين ويحتمل ذلك ايض وكيفما كان فيدل على
عدم وجوب الاستقبال بالوجه المنفي في الروايات السابقة واجاب المحقق الشيخ علي في شرح عد
بعدم منافاتها للوجوب لان ما تعذر لا يجب وغيران ظاهر الخبر التخيير وجواز ضعفه كيفما اتفق
مع امكان الجهات لا ما ذكره من ضعفه كيف تيسر اذ لو يمكن غيره وهذه الرواية وان كان
في صحتها خدشة باعتبار محمد بن عيسى اليقطيني لكن مع ذلك لاعتضادها بالاصل تصلح
حجة للقول بعدم الوجوب وحمل الاخبار السابقة على الاستحباب مع قصورها من حيث السند
او الدلالة عن اثبات الوجوب والله تعالى يعلم   وبتلك الغسلات نقل في الذكرى عليه
الاجماع ويدل عليه ايضا روايتا الكاهلي ويونس   وغسل يديه مع كل غسلة في ابتدائها
كما في غسل الجنابة يدل عليه رواية الكاهلي   وكذا استحب غسل الغاسل الى المرفقين على
ما يدل عليه من الاخبار ولا على من ذكره من الاصحاب غير ... ورواية يونس تدل على غسل الغاسل
يديه الى المرفقين بماء قراح بعد كل من الغسلتين الاولين وكذا غسل الاجانة بعد بصب
فيها لما راحة للغسلة المستانفة كما ذكره مه في ى وكانه اشتبه على الش فحملها على ما ذكره
او سهي عن التقييد بالاخرتين وقد ذكر ابن حمزة في الوسيلة غسل يد الغاسل الى المرفقين
كلما فرغ من غسله وهو موافق لما في الرواية   ومسح بطنه يدل عليه رواية الكاهلي
فيهما ورواية يونس في الغسلة الثانية وليكن المسح مسحا رفيقا كما قيد به في الروايتين
وللنهي عن غمز بطنه في الرواية الاولى وعن غمزه مط في رواية عثمان النواء والمراد به
مقابل الرفيق كما هو ظاهره وان كان قد يطلق على الاعم منه ولذا قيد بالرفق في رواية
ابي العباس عن ابي عبد الله ع اقعده واغمز بطنه غمزا رفيقا ثم طهره من غمز البطن دلما
في صحيحة يعقوب بن يقطين عن العبد الصالح ع ولا يعصر بطنه الا ان تخاف شيئا
قريبا فلتمسح مسحا رفيقا من غير ان يعصر وفي حسنة حمران بن اعين عن ابي عبد الله ع اذا
اغسلتم الميت منكم فارفقوا به ولا تعصروه ولا تغمزوا له مفصلا واما ما في رواية معوية بن عمار
امرني ابو عبد الله ع ان اعصر بطنه ثم اوضئه ثم اغسله بالاشنان فلعل العصر فيه
محمول على ما ذكرنا من المسح الرفيق ثم ان مه ره في نها استحب غمز بطنه في الاولين
وفسره الش بالمسح وعلله بما ذكره هنا من التحفظ ونقل عن الشيخ دعوى الاجماع عليه وعن ابن
س انه انكره لمساواة الميت للحي في الحرمة والظاهر ان ما نسبه الى ابن س ماخوذ في السرائر

اذ لو نقلوا

اذ لو نقلوا امنكنا باخر كلامه في السرائر لا يوافق ما نقله فانه ق فيه ويمسح الغاسل
يده على بطنه في الغسلتين الاوليين ولا يمسح في الغسلة الثالثة وق في موضع اخر
بعد ... ولا يقعده ولا يغمزه والظ ان مراده بالغمز هو المسح بجفوة كما هو ظاهره فكلامه
موافق لما هو المشهور فبعد تفسير الش الغمز في كلام الارشاد بالمسح لا وجه لنسبة انكاره
الى ابن س ولا يستقيم ايض ما نقله من التعليل اذ ليس في مطلق المسح انتهاك لحرمته على
ان ذلك ليس في كلام ابن س في هذا الموضع بل انما ذكره حيث نقل عن بعض الاصحاب
حشو القطن في دبر الميت وحكم بان الاظهر ان يحشو القطن على حلقة الدبر لا في دبره وعلله
بانا يجب ان نفعل بالميت كل ما يجب الاحياء وما نقله عن الشيخ من دعوى الاجماع ايضا محل تامل
كما نظ بالتامل في عبارة ف وكان منشاء غلط الش عدم التامل في كلام الذكرى فانه
ق فيه المغاسلة مسح بطنه في الاوليين قبلهما الا ... عليه الماء والغرض به التحفظ
من الخارج بعد الغسل لعدم القوة الماسكة ومن ثمة انه يحشى المخرج عند خوف الخروج
كما دل عليه الخبر ونقل الشيخ فيه الاجماع وانكر ابن س بعد ان جوزه في اول الباب لمنافاته
من مساواة الميت للحي في الحرمة قلنا الحشو ابلغ في الحرمة انتهى فقوله كما دل عليه الخبر
متعلق بالحشو لورووده في خبر يونس اذ فيه واحش القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء
ونقل الشيخ منه الاجماع حيث ق في ف ويستحب ان يجعل في سفل الميت شيء من القطن لئلا يخرج
منه شيء وبه ق المزني وق اصحاب الشافعي ذلك غلط وانما يجعل بين الاليتين دليلنا اجماع
الفرقة وعلمهم انتهى وما نقله من انكار ابن س اشارة الى ما نقلنا عنه ومن تجويزه
في اول الباب اشارة الى ما ذكره في اول الباب انه يجعل شيء من القطن للغسلة الاولى
قليلا كافور وللغسلة الثانية وشيء من القطن يحشى به دبره والمواضع التي يخاف خروج
شيء منها ومراده بقوله قلنا الحشو ابلغ في الحرمة ان فيه رعاية لحرمة الميت لا انها كما
لها اذ الغرض منه التحفظ من خروج النجاسة وتلويثه وتفظيعه بحظ الش ان ينقل
الاجماع وانكار ابن س متعلق باصل المسئلة فنقل ما نقل وليت شعري انه ح على ما
حمله قلنا الحشو ابلغ في الحرمة وكانه غفل عنه او جعله حشوا من الكلام هذا ويمكن
دفع ما اشار اليه الش من المنافاة بين كلامي ابن س بحمل ما ذكره اولا ايض على ما ذكره ثانيا
وحمل الخبر ايض على ذلك كما هو ظ خبر الكاهلي ايض اذ فيه ثم اذفره بالخرقة ويكون

يحشا القطن تدفيه بر اذنا وانفها كثيرا ثم تشد بخذنير على القطن بالخرقة شدا
شديدا حتى لا تخلفان يظ شيء على انه لا اعتداد عنده باخبار الآحاد وما ذكره
المص من ان الحشو ابلغ في الحرمة ايض محل تامل اذ الظ حصول الغرض بما ذكره ابن سنان
من غير توهم انتهاك الحرمة فيه وبالجملة لو لم يكن الحكم اجماعيا كما نقله في فللنا
فيه مجال الخصوصا على اصل ابن سى وعبارة المفيد في المقنعة توافق ما ذكره ابن سى حيث
قال ويأخذ شيئا من القطن فيضع عليه شيئا من الذريرة ويجعله على مخرج النجو ويضع شيئا
من القطن عليه الذريرة على قبله ويشد الخرقة التي ذكرناها شدا وثيقا الى وركيه لئلا
يخرج منه شيء وفي حسنة حمران بن اعين عن ابي عبد الله ع تحتشي خرقة فيشد بها
سفله ويضم فخذيه ليضم ما هناك وما يصنع من القطن افضل وفي صحيحة عبد الله بن سنان
عن ابي عبد الله ع ايض وهو يحتمل الوجهين الا انه يثبت كون العمل على ما ذكره المص في
زمانه ع وفي موثقة عمار عن ابي عبد الله ع وتدخل في مقعدته من القطن ما دخل ثم منها
بعد ذلك ثم يكفنه ويجعل على مقعدته شيئا من القطن وذريرة ويضم فخذيه ضما
شديدا ثم منها ويحتاج المرأة من القطن لقبلها قدر نصف من ولا يخفى ظهورها
جدا فيما هو المشهور لكن يقدح فيها مع عدم صحتها اشتمالها على الامر بتجمير ثيابه
مثلها اعواده وهو خلاف المشهور بين الاصحاب فتامل ومرده في ي كانه اذا اراد
تكفينه اخذ قطنا وترك عليه شيئا من الذريرة المعروفة بالقمحة ووضعه على فرجه
قبله ودبره ويحشو القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء وقت تحريكه عند حمله ولا
نعلم خلافا في استحباب ذلك وايده برواية يونس ثم ذكر بعده انه انما يستحب وضع القطن
بين الاليين فاما الحشو في الدبر فانما يستحب عند خوف خروج شيء منه وانكره المزني
واستدل بان في حشو القطن مصلحة لا تحصل بدونه فكان مشروعا ويؤيده رواية يونس
ونقل احتجاج المزني بان فيه تناولا لحرمة الميت واجاب بان في تركه تناولا لحرمته
ايض لجواز ظهور حادثة به وما ذكرناه اولى لحفاظه عن اكثر الناس انتهى والظاهران ما ذكره
من الخوف بعد وضع قطن كثير بين الاليين وشده بالخرقة شدا محكما نادر جدا والله تع يعلم
في الغسلتين الاوليين لا الثالثة نقل في الذكرى الاجماع على عدم استحبابه فيها
ويؤيده عدم ذكره فيها في الخبرين السابقين وحكم جماعة منهم الشيخ في ق بكراهته في الثالثة

وقال

١٣٧
ودفنی لا يمسح الغاسل بطنه في هذه الغسلة بخلاف الاوليين لان المسح هناك يستعقب
الغسل فاذا خرج منه شيء ازاله الماء الغسلة المستعقبة بخلاف الاخرى انتهى وفيه تامل
اذ المسح لو كان في الثالثة ايض لكان قبل الغسلة كما في الاوليين فكان ماء الغسلة مستعقبا
له على انه لو خرج شيء بعد قبل الغسلة كما ورد في خبر يونس فلا حاجة في ازالته الى ماء
الغسلة الا ان يكون غرضه ازالة النجاسة الحكمية لا الخبثية هنا وفي موثقة عمار بعد الغسلة
الثانية ثم تمر يدك على بطنه فتعصره شيئا حتى يخرج من مخرجه ما خرج ويكون على
يديك خرقة تنقي بها دبره وهو يفيد استحبابه في الثالثة ايض لكن اذا ثبت ما نقله
المص من الاجماع فليطرح او يحمل على التقية لموافقته لمذهب الشافعية حيث استحبوه في الثلث
هذا من خرج شيء بعد الغسل لا يجب اعادة الغسل بخروج شيء بعده او في اثنائه
وانما يجب غسل النجاسة كما هو المشهور بين الاصحاب لتحقق الامتثال وعدم الدليل على الاعادة
والشيخ في ف خص المسئلة بما اذا خرج بعد الغسلة الثالثة وحكم بما ذكرناه وادعى عليه اجماع
الفرقة ويدل ايض عليه في هذه الصورة رواية الكاهلي والحسين بن المختار عن ابي عبد الله ع
قالا سألناه عن الميت يخرج منه الشيء بعد ما يفرغ من غسله قال يغسل ذلك ولا يعاد
عليه الغسل ومثلها رواية روح بن عبد الرحيم عنه ع ونقل عن ابن ابي عقيل انه قال ان انتقض
منه شيء استقبل به الغسل استقبالا احتجاجا بان الحدث ناقض للغسل فوجب اعادته
والجواب منع كل من المقدمتين فان النقض بعد الموت لا دليل عليه ولو سلم فلا دليل في
الميت على وجوب الاعادة بعد النقض لكن المنع الاخير انما يتوجه فيما اذا كان خروجه
بعد الغسل وربما خرج بعضهم من التشبيه بغسل الجنابة في رواية محمد بن مسلم المتقدمة
جريان الخلاف فيه ايض فيما اذا وقع الحدث في الاثناء ولا يخفى ضعفه لما اشرنا اليه من ان
المماثلة لا تقتضي المشاركة في جميع الاحكام فتامل الا الحامل التي مات وولدها
حي فيه رواية ام انس عن رسول الله ص قال اذا توفيت المرأة فارادوا ان يغسلوها فليبدأ
ببطنها فليمسح مسحا رفيقا ان لم تكن حبلى وان كانت حبلى فلا تحركها هذا امر الاجماع
ق في ي ولو اجحفت بذلك فعليه عشر دية امر ويتنشفه بثوب ق في المنتهى لا
نعلم فيه خلافا ويدل عليه ما في حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع حتى اذا فرغت من ثلث
غسلات جعلته في ثوب نظيف ثم جففته وفي رواية يونس بعد تمام الغسل ثم تنشفه بثوب

طاهر وفي موثقة عمار عن ابي عبد الله ع ثم تجففه بثوب نظيف صونا للكفن من البلل
فانه موجب لسرعة الفساد اليه كما اشار اليه في المنتهى والتعويل على ما اوردناه من النصوص
وارسال الماء في غير الكنيف لدلالة صحيحة محمد بن الحسن الصفار قال كتبت الى ابي محمد ع
هل يغسل الميت وما الذي يصب عليه يدخل في بئر كنيف فوقع تكون ذلك في بلاليع
وافضلية الحفيرة الخاصة لحسنة سليمان بن خالد المتقدمة في بحث الاستقبال حالة الاحتضار
وترك ركوبه من مكروهاتها عندهم وورد النهي عنها فجعل تركها مستحبا وقد يفعلون ذلك
اما مسامحة او على اصطلاح اخر غير المشهور وان يجعل الغاسل بين رجليه لقوله ع
في رواية عمار ولا تجعله بين رجليه في غسله بل يقف من جانبيه ومر في بئر وشئ اخر من مستحب
وقوف الغاسل من جانبه الايمن واستدلوا فيه بهذه الرواية وهي اعم مما ذكروه وفي رواية
العلاء بن سيابة عن ابي عبد الله ع لا باس ان يجعل الميت بين رجليك وان يقوم من فوقه
فتغسله اذا قلبته يمينا وشمالا تضبطه برجليك كيلا يسقط لوجهه حمله الشيخ على
الجواز ودفع الخطر واقعا نه واستدل الشيخ في ت على ذلك باجماع الفرقة وعليهم و
يدل عليه ما في رواية الكاهلي واياك ان تقعده او تغمز بطنه وما ورد من الامر به كرواية
ابي العباس السابقة محمول على التقية كما ذكره الشيخ وقلم الظفار وترجيل شعره قال الشيخ
في ف لا يجوز تقليم اظافير الميت ولا تنظيفها من الوسخ بالخلال ثم ادعى عليه الاجماع و
ظاهره الحرمة لكن بعد ذلك باسطر عد تقليم الاظفار مكروها واستدل ايضا باجماع الفرقة
وفي المنتهى ذكر اولا انه قد علماؤنا لا يجوز نقص شيء من شعر الميت ولا من ظفره ولا يسرح رأسه
ولا لحيته ومتى سقط منه شيء جعل في اكفانه وظاهره ايضا الحرمة لكن قد بعد ذلك انه لا
فرق بين ان يكون الاظفار طويلة او قصيرة وبين ان يكون تحتها وسخ او لا يكون في كراهة
القص وقال في تبر يكره قص الظفار وترجيل شعره عند جميع علمائنا انتهى وبالجملة فالمشهور
الكراهة فيهما كما ذكره في ئ شاذ وظ بعضهم القول بالحرمة ويدل على الحكمين حسنة اوكرامة
حسنة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال لا يمس من الميت شعر ولا ظفر وان
سقط منه شيء فاجعله في كفنه وكذا رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سالت ابا
عبد الله ع عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه او يقلم قال لا يمس منه شيء اغسله وادفنه
لعموم قوله ع لا يمس منه شيء ويدل ايضا على الاول رواية ابي الجارود عن ابي عبد الله ع قال سالت

ابا جعفر ع عن الرجل يتوفى ايقلم اظافيره او ينتف ابطاه او يحلق عانته ان طال به المرض
قال لا ويدل ايضا على كراهة الاول رواية غياث عن ابي عبد الله ع انه قال كره امير المؤمنين ع ان
يحلق عانة الميت اذا غسل او يقلم له ظفر او يجز له شعر ورواية طلحة بن زيد عنه ع كره ان
يقص من الميت ظفر او يقص شعر او يحلق له عانة او يقص له مفصل بقي الكلام فيما نقلنا
عن الشيخ من المنع عن تنظيفها عن الوسخ بالخلال فيمكن الحكم به لما ادعاه الشيخ من الاجماع
ولعموم الروايتين الاوليين وخصوص ما في رواية الكاهلي ولا تخلل اظفاره وقد
في نهر وينبغي اخراج الوسخ بين اظفاره بعود لين وان شد عليه قطنا ويتبعها به كان اولى
وقال في ئ شا اما الوسخ تحت الظفار فلا بد من اخراجه وكان ذلك لئلا يصير مانعا
من وصول الماء تحته كما ذكروا ذلك في وضوء الحي وغسله لكن رواية الكاهلي مع عدم التعرض
في سائر الاخبار للتخليل لا في الحي ولا في الميت مع كمال شفقتهم ع بالمؤمنين واهتمامهم ببيان
جزئيات احكامهم حتى ما يندفع احتياجهم اليها مع عدم خلو الاظافير عن الوسخ
غالبا في اكثر الناس يدل على عدم وجوب التخليل اما لكفاية وصول الرطوبة الى ما تحته
وان قلت وعدم منع الوسخ عنه الا اذا خرج عن المعتاد جدا بحيث يشتد ويعد او
لالحاق ذلك بالبواطن وعدم وجوب غسله على ان نفي التكليف به كلية ومشقة في الاكثر
لا يناسب الشريعة السمحة السهلة لكن مع ذلك امر الاحتياط في الحي واضح ولما الميت
ففيه اشكال وقد مر في شيء في بحث الوضوء تعرض للوسخ تحت الظفر المانع من وصول
الماء الى ما تحته وانه هل يجب ازالته وحكم بان فيه اشكالا ثم حكم بان الاقرب الوجوب والله
تعالى يعلم ولو فعل ذلك دفن معه لما سنفصله لدلالة مرسلة ابن ابي عمير المتقدمة
لكن الحكم بالوجوب يجري فيها الاتي عن اشكال خصوصا مع حمل النهي فيها على الكراهة فلا يبعد
الاستحباب واستدل في ئ بانه جزء منه فكان له حكم الكل الا ان فيما في صفة الموت واي
بحديث عبد الرحمن بن ابي عبد الله السابق وفيه تامل اذ الحكم تعلق بالجملة وهو يستلزم
تعلقه بكل جزء منه حالة الاتصال واما تعلقه بكل جزء حالة الانفصال فلا بد له
من دليل سيما تلك الاجزاء التي لا تحلها الحيوة ولا الموت ومنه يظهر ما في قوله الا ان فيما
في صفة الموت وما في حديث عبد الرحمن كانه مبني على حمل الضمير في قوله اغسله وادفنه
راجعا الى ما حلق عنه او قلم وهو غير ظ لجواز رجوعه الى الميت بل هو اوفق بقوله لا يمس منه

شئ على ان يكون نهيا عن الحلق والتقليم ونحوهما كما في مرسلة ابن ابي عمير ولعله لا يحمله
على ذلك بل على ان ما حلق عنه او قلم لا يمس منه شئ ولا يجوز استعماله ولا اهماله
بل يغسل ويدفن وكانه لا يبحث عن بعد على انه لا يحسن الامر بغسله مطلقا بل يجب تقييده
بما اذا كان الحلق او التقليم قبل الغسل لكن كان لفظ اغسله دون غسله لا يبحث
عن تاييده والامر فيه سهل على ان على مقتضى دليله يجب تغسيل تلك الاجزاء ايضا
اذا كان الحلق او التقليم قبل الغسل لاستوائها مع الكل في الموت وتعلق الحكم وان كان
لم يتعرض له في الفتوى بل اقتصر على جعله معه في اكفانه وعلى هذا فيسقط ما اشرنا
اليه من التاييد ايضا الا انه اذا كان الحلق او التقليم قبل الغسل فالمناسب في الاجزاء الغسل
التغسيل وان كان بعده فلا وجه للامر بالغسل ايضا فتفطن   معد اي في كفنه
كما وقع في المرسلة السابقة وفيما نقلنا من عبارة المنتهى   فالواجب منه ثلثة اثواب
قد في المعتبر هذا مذهب فقهائنا اجمع خلا سلار فانه اقتصر على واحد وما زاد مستحب
وهو قول الجمهور وكانه على ما نقله في المنتهى حجة المشهور بعد ما نقلنا صحيحة زرارة
قال قلت لابي جعفر عم العمامة للميت من الكفن هي قال لا انما الكفن المفروض ثلثة اثواب تام
لا اقل منه يواري فيه جسده كله فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فمبتدع والعمامة
سنة كذا في عامة نسخ يب ونقله كذلك المحقق في المعتبر ومر في جملة من كتبه والظاهر ان
المراد منها تام اي يجب ان يكون واحد منها لا اقل منه تاما يواري فيه جسده كله ويحتمل
ان يكون قوله تام صفته مخصصا بقوله لا اقل منه وقوله يواري فيه جسده خبره وفي بعض
نسخه وثوب تام اه وهو الموافق للكافي فان فيه هذه الرواية بسند حسن بابراهيم بن هاشم
عن زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي جعفر عم على نحو ما نقلنا من يب بزيادة وثوب
وعلى هذا ايضا فالظاهر ان المراد هو ما ذكرنا اي وثوب تام لا اقل منها من جملتها يواري فيه
جسده كله ويحتمل ان يكون التام هو الرابع بعد الخرقة المستحبة من الثلثة المفروضة ما كملة
فيها فيكون المراد ان المفروض ثلثة اثواب لا يجب ان يكون تامة وواحد لا بد ان يكون
تاما يواري فيه جسده كله ويمكن ان يكون الاول اشارة الى حالة عدم الاعواز و
الثاني الى حالة اي المفروض ثلثة اثواب مع عدم اعوازها وثوب تام لا اقل منه مع عدم
تيسرها وحمله في الذكرى على هذه النسخة حجة لسلار وكانه حمله على ان الكفن المفروض

در

ثوب تام لا اقل منه وعلى هذا فقوله اولا ثلثة اثواب محمول على تأكد الاستحباب فيكون مفاد
الخبر ان المفروض ثلثة اثواب فهو على تأكد الاستحباب ووجوب ثوب تام لا اقل منه وهو اقل الواجب
وقوله فما زاد اي على ذلك الواحد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة فقيل فيه اشارة الى ان يكون الثلثة
مفروضة محمولا على تأكد الاستحباب او فما زاد على الثلثة فهو سنة الى الخمسة ولكن لا تأكد فيه
مثل ما في الثلثة ولا يخفى بعده او حمله على ان المفروض ثلثة اثواب ان لم يكن تاما وثوب واحد
ان كان تاما او ثلثة اثواب ان لم يوجد التام وثوب واحد تام ان وجد وعلى هذين الوجهين
يمكن حمل الواو على معنى او وفي بعض نسخ يب ايضا بلفظ او وهذا التخيير او الترديد يمكن
ان يكون مذهب سلار وان لم ينقل عنه ولما اجاب في الذكرى بحمله على التقية او على عطف
الخاص على العام ولعل الثاني يرجع الى ما ذكرنا اولا في توجيه هذه النسخة فتامل ومنها
موثقة سماعة قال سألته عما يكفن به الميت قال ثلثة اثواب وانما كفن رسول الله صلعم في ثلثة اثواب
ثوبين صحاريين وثوب حبرة والصحارية تكون باليمامة وكفن ابو جعفر عم في ثلثة اثواب و
ذكر في الذكرى ان الصحاريين منسوبان الى صحار بضم الصاد المهملة وهي قرية بعمان مما يلي
الجبل ومنها ما في موثقة عمار ثم تبدأ فتبسط اللفافة طولا ثم تذر عليها من الذريرة ثم الازار
طولا حتى يغطي الصدر والرجلين ثم الخرقة عرضها قدر شبر ونصف ثم القميص تشد الخرقة
على القميص بحيال العورة والفرج حتى لا يظهر منه شئ ومنها ما في حسنة حمران بن اعين عن
ابي عبد الله عم ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن ومنها رواية عبد الله بن
سنان عن ابي عبد الله عم قال الميت يكفن في ثلثة سوى العمامة والخرقة تشد بها وركيه
لكيلا يبدو منه شئ والخرقة والعمامة لا بد منهما وليستا من الكفن ومنها رواية معوية
بن وهب عن ابي عبد الله عم قال يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة
يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعتم بها ويلقى فضلها على وجهه ومنها رواية يونس
عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عم او ابي جعفر عم قال الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب والعمامة
والخرقة سنة واما النساء ففريضتهن خمسة اثواب ومنها ما في رواية يونس عنهم عم ابسط الحبرة
بسطا ثم ابسط عليها الازار ثم ابسط القميص عليه وترد مقدم القميص عليه وفي بعض النسخ بدل ترد
بردا وعلى هذا تصير بعده ومحمل الرابعة على الاستحباب وانت خبير بان هذه الروايات مع
الشهرة العظيمة بين الاصحاب كانها تصلح سندا للحكم بوجوب الثلثة فلا يصلح ان يكون حجة لسلار

الاصل وما نقلنا عن الذكرى وصحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع كيف اصنع
بالكفن قال تؤخذ خرقة فتشد على مقعدته ورجليه قلت فالازار قال انها لا تعد شيئا انما
تصنع لتضم ما هناك لئلا يخرج منه شيء وما يصنع من القطن افضل منها ثم يخرق القميص
اذا غسل وينزع من رجليه قال ثم الكفن قميص غير مزرور ولا مكفوف وعمامة يعصب بها
راسه ويرد فضلها على رجليه وجه الدلالة انه اكتفى فيها بقميص سوى الخرقة والعمامة
اللتين ليستا من الكفن المفروض ويمكن الجواب بانه يمكن ان لا يكون الغرض عد اثواب الكفن
بل ذكر طريق الناس بعضها مما فيه اللبس وبيان شرايط ما يحتاج منها الى البيان فبين ع ذلك
في الخرقة والقميص والعمامة واما غيرها فلعلها لا يحتاج الى بيان فلم يتعرض له ويؤيد هنا
ان الراوي بعد ما سمع حديث الخرقة قال فالازار والظاهر ان المراد فهل يجب الازار المعمول معها
ام انما الحاجة الى الازار معها مع ستر العورة بها فاجاب ع بان الخرقة لا تعد شيئا اي انه
الخرقة ليست من اجزاء الكفن بل انما تراد لما ذكر من المصلحة والازار من جملة الكفن فلا
تغني الخرقة عنه وعلى هنا ففي الخبر اشعار بالازار ايضا وانما لم يذكر اللفافة ولعل الحكم
فيه ما ذكرنا فتامل   مبحث المئزر والازار في اللغة هو الملحفة وحمل الازار في العرف
بما هو المعروف الذي لا يشمل جميع البدن والظاهر ان المئزر ايضا مثله وقد ذكر الشيخ في جملة
الكفن المفروض ثلثة مئزرا وقميصا وازارا كما ذكرها هنا لكن ليس في كلام الشيخ تعيين المئزر
بل ذكر ان الكفن المفروض ثلثة اثواب يجوز اقل مع القدرة مئزر وقميص وازار والفضل
في خمسة اثواب الزيادة عليها مرقة لا يجوز ذي لفافتان احدهما حبرة عبرية غير مطرزة
بالذهب او بشيء من الحرير المحض وقميص وازار وخرقة فهذه الخمسة جملة الكفن ويضاف
اليها العمامة وليست من جملة الكفن لكنها سنة مؤكدة لا ينبغي تركها هذا اذا كان رجلا
فان كان امراة زيدت لفافتين فيكمل لها سبعة اثواب لا يزدن على ذلك والاقتصاد
على مثل ما للرجل جائز ثم قال فاذا حصلت الاكفان فرش الحبرة على موضع نظيف ونثر
عليها شيئا من الذريرة المعروفة بالقمحة ويفرش فوقها الازار وينثر عليه شيئا من الذريرة
ويفرش فوق الازار قميص ثم ذكر في بيان تكفين الميت انه ياخذ الخرقة ويكون طولها
ثلثة اذرع ونصفا في عرض شبر الى اكثر فيشدها في حقويه ويضم فخذيه ضما شديدا
ويلفها في فخذيه ثم يخرج راسها من تحت رجليه الى الجانب الايمن ويغمزها في الموضع الذي لفت

منه

منه الخرقة ويلف فخذيه من حقويه الى ركبتيه لفا شديدا ثم ياخذ الازار فيوزره به
ويكون عريضا يبلغ من صدره الى الرجلين فان نقص عنه لم يكن به باس ثم يرد القميص عليه
ثم يعممه ثم يلفه باللفافة فيطوي جانبه الايسر على جانبه الايمن وجانبه الايمن على جانبه
الايسر ثم يضع بالحبرة ايضا مثل ذلك ويعقد طرفيهما مما يلي راسه ورجليه والمفيد لم يعين
المفروض بل ذكر ان الكفن قميص ومئزر وخرقة يشد بها سفله الى وركيه ولفافة وحبرة وعمامة
وصرح بان المئزر خرقة يلفها عليه من سرته الى حيث يبلغ من ساقيه كما يتزر الحي فوق الخرقة
التي ذكرها اولا وعلى هذا فالمئزر هو الازار المعروف ولذا لم يذكر ازارا على حدة والصدوق
في الفقيه ذكر ان غاسل الميت قبل ان يلبسه القميص ياخذ شيئا من القطن ويذر عليه ذريرة
ويجعل شيئا من القطن على قبله ويضم رجليه ويشد فخذيه الى وركيه بالمئزر شدا جيدا لئلا
يخرج منه شيء ومقتضاه ان المئزر هو الخرقة التي يشد بها الفخذان لكنه لم يجعل المئزر من
الكفن المفروض فانه قال بعد ذلك والكفن المفروض ثلثة قميص وازار ولفافة سوى العمامة
والخرقة فلا يعدان من الكفن وعلى هذا فالمئزر في كلام الشيخ ان حمل على ما ذكره المفيد
فيكون هو الازار المعروف والازار ايضا ظاهره ذلك فيفهم منه وجوب تعدد الازار المعروف
وعدم وجوب الثوب الشامل لجميع البدن مع انه لا بد من وجوبه كما سبق في صحيحة
زرارة وان حمل على ما ذكره الصدوق فيبعد جعله من الكفن المفروض مع ما ورد من انه
ليس من الكفن ويلزم ايضا ما لزم في سابقه من خلو الكفن من الثوب الشامل فالظاهر ان يحمل
واحد من المئزر والازار على الازار المتعارف وهو غير الشامل والاخر على الثوب الشامل لجميع
البدن نظرا الى المعنى اللغوي على ما نقلنا كما فعله الشهيد لكنه فسر المئزر بغير الشامل
ليكون على ترتيب ما يلبس الميت فانه يلبس اولا الازار الغير الشامل ثم القميص ثم الثوب
الشامل هنا واما الاخبار فلم اقف في شيء منها على ذكر المئزر وانما ذكر الازار في موثقة
عمار بعدد وايه معوية بن وهب ورواية يونس المتقدمة وحيث حملنا المئزر على الازار فهي
مستند الحكم فيه وقد عرفت ان في صحيحة عبد الله بن سنان ايضا اشعارا به وصحيحة زرارة
المتقدمة ايضا لا يخرج من تاييد لذلك حيث يظهر منه جواز كون ما سوى الواحد غير تام والظاهر
ان مراد الاصحاب من تعيين الازار هو بيان اقل الواجب فلو كان بدل الازار ايضا ثوب شامل
لاجزاء بل ربما كان افضل كما يظهر من صحيحة زرارة المتقدمة واما القميص والازار معا في

الرئيس الشامل فقد مر بعض ما يدل عليه من الاخبار وسيجي في القميص بعض اخر وما تيسر
لنا ما بين السرة والركبة بناء هذا التحديد كما اشار اليه في بن شاعلي العرف السابع
في الازار ولعل ما ضمه الاكتفاء بما ستر العورة لانه موضوع ابتداء لسترها ولا يخرج عن ضعف
وقد سبق في موثقة عمار تحديده بما يغطي الصدر والرجلين ولعله نظر اليها حكم هنا
وفي بن شا باستحبابان يكون بحيث يسترها بين صدره وقدميه لكن مفاده خروج
الصدر ومفاد الرواية دخوله فالعمل بها اولى يصل الى نصف الساق لما اتفق في
الروايات على ما يدل على تحديد القميص فالظاهر ابنائه على العرف وهو يعطي ما ذكره اه واما
افضلية وصوله الى القدم فلا انظر لها وجه الا ان يستنبط من صحيحه زرارة باعتبار ما
فهم منها من افضلية التمام فيما زاد على الواحد ايضا او يكون باعتبار شيوع القميص على هذا
الوجه في بلاد العرب فتامل ويجزي مكانه ثوب اه هذا مذهب ابن الجنيد واختاره
المحقق في المعتبر وذهب سلار والمرتضى والصدوق الى تعيين القميص حجة القول الثاني موثقة
عن موثقة عمار وحسنة حمران ورواية معوية بن وهب ورواية يونس وصحيحة عبد الله بن
سنان ورواية حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال كتب ابي في وصيته ان اكفنه في ثلثة اثواب
احدها رداء له حبرة كان يصلي فيه يوم الجمعة وثوب اخر وقميص فقلت لابي لم
تكتب هذا فقال اخاف ان يغلبك الناس فان قالوا كفنه في اربعة او خمسة فلا تفعل قال
وعممته بعد بعمامة وليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد وحسنة جميل
بن دراج قال قال الجرد تقد يشق من عند ترقوه الى ما بلغت مما يلي الجلد الايمن
والاخرى في الايسر من عند الترقوة الى ما بلغت من فوق القميص حجة القول الاول اطلاق
روايات اخرى كصحيحه زرارة وغيرها مما تقدم وكما يمكن الجمع بينها بحمل المطلق على المقيد
كذلك يمكن بحمل المقيد على الاستحباب والثاني اولى بالاصل ولرواية محمد بن سهل عن ابيه
قال سألت ابا الحسن ع عن الثياب التي يصلي الرجل فيها ويصوم ايكفن فيها قال احب ذلك
الكفن يعني قميصا قلت يدرج في ثلثة اثواب قال لا باس به والقميص احب الي وهذا القول
لا يخرج عن قوة لكن لا ينبغي ترك الاحتياط خصوصا مع شهرة القول الاول واما ما ذكره
المص في الذكرى من انه يمكن حمل القميص في رواية محمد بن سهل على المعهود وهو ما كان يصلي
فيه ولقول الباقر ع ان استطعت ان يكون كفنه ثوبا كان يصلي فيه وجاز ان يكون في الكلمة

الازار

الاثواب فيعين فلا يخفى بعده فان الظاهر من الخبر انه بعد ما سئل عن جواز التكفين في الثياب التي
صلى فيها واجاب ع بقوله احب على صيغة المتكلم ذلك الكفن اي الذي كان يصلي فيه وقوله
يعني قميصا بيان لان ذلك الثوب الذي صلى فيه احب للتكفين فيه ينبغي ان يكون قميصا
سئل سؤالا اخر لا تعلق له بحديث الثوب الذي صلى فيه وهو انه هل يجوز ان يدرج في ثلثة
اثواب مط ام لا بد من القميص فاجاب بانه لا باس به ولكن القميص احب الي واما على ما ذكره فيصير
ينبغي حمل السؤال على انه هل يجوز ان يدرج في ثلثة اثواب من غير ان يكون ثوب صلى فيه
او قميص صلى فيه فاجاب ع بانه لا باس به ولكن القميص الذي صلى فيه احب الي وهذا لا ينافي الى
تعين القميص في الثلثة الاثواب مط ولا يخفى ما فيه من كمال التكلف وروى ايضا في قوية انه سئل
موسى بن جعفر ع عن الرجل يموت ايكفن في ثلثة اثواب بغير قميص قال لا باس بذلك و
القميص احب الي وذكر المص في الذكرى انها في الرواية الاولى بعينها ولكن حذف صدرها
وهو بعيد ايضا لما فيهما من الزيادات والتغيير واذا كانت رواية مستقلة فظاهرها لا يمكن
تاويلها بما ذكره المص فتامل والازار والمشهور بين الاصحاب وترتيب الباسها الميت انه
على الترتيب المذكور من تقديم المئزر على القميص والقميص على الازار كما اشار اليه سابقا
اما تاخير الثالث فلا كلام فيه وقد ورد في موثقة عمار وفي رواية يونس واما تقديم الاول
على الثاني فلم اقف على ما يدل عليه سوى لعبارة وضع المئزر فانه ستر العورة كما نقلنا
عن بن شا ولا يخفى ضعفه وفي الرواية الاولى قدم القميص على الازار وهو ظاهر الثانية ايضا
ونقل ذلك عن ابن ابي عقيل وتستحب زيادة على ذلك طولها وتمام الكلام في بن شا وكذا
في بن عد وجوه ما ذكر من الزيادة المطولية ولم اقف في الاخبار على ما يدل عليه ص وفي ما ذكر
عقد طرفي اللفافة وكذا الحبرة مما يلي راسه ورجليه من غير تصريح بالوجوب او الاستحباب لكن
ذكر بعد امور هي مستحبة فظاهره استحبابه ايضا وهو بحيث يمكن جعله اه
ادعى في بن شا وبن عد شهادة الاخبار به وزاد في بن عد انه يعتبر كونها لفافة وفوق الجميع
وانا لم اقف على ما اشار اليه من الاخبار وما ذكره من الاشعار بانه غير ظ نعم كونها لفافة
يشعر بشمولها للجميع ويكفي فيه الشمول ولو بضم طرفيها بخياطة ونحوها الا ان يدعى ان الشايع
في اللفافة خصوصا اذا الف فيها اشياء ان تقصد بحيث يمكن جعل احد طرفيها على الاخر
المعروف بين الاصحاب وادعى عليه في المعتبر اجماع الفرقة انه يستحب ان يطوى الجانب الايسر من اللفافة

وكذا الحبرة على الجانب الايمن من الميت ثم يطوى الجانب الايمن منهما على الجانب الايسر منه
ومقتضاه استحباب زيادة كل جانب بحيث يطوى على الاخر وذلك لم اقف في هذا الحكم
على اثر ولعل وجهه التيمن باليمين انتهى وكانه طوى الكشح على تعليل اصل الحكم و
تصدى لخصوص النحو المذكور وان وجهه التيمن باليمين حيث يقع في الابتداء بالطى
على يمين الميت وايضا يصير فيه الجانب الذى يلى الميت اعلى يمينه والجانب الذى يقع
على الجانب الاخر ويتوسط ذلك بينه وبين الميت ما على يساره بخلاف ما لو عكس اذ يصير
الامر بالعكس في الوجهين ولا يخفى ضعف مثل هذه التعليلات على انه لو عكس ايضا
يمكن توجيهه ايضا بانه للتيمن باليمين حيث يقع في الابتداء بطى جانب اليمين ايضا و
يقع فيه مفتح الكفن على اليمين بخلاف العكس اذ الامر فيه بالعكس في الوجهين فيتفطن
ويراعى في جنبها القصد وذلك لعله لعدم ورود تحديد في الشرع لذلك وما كان
كذلك فالاعتبار فيه بالعرف والعرف يحكم بذلك فالولى مرخص من الشارع في ذلك فلا
يتبرع بما اكثر الوارث اوكونه غير مكلف وهل يجب على الولى رعاية القصد ويجوز له
الاقتصار على الادون يحتمل الاول بناء على ان المفهوم من الاوامر عرفا ويحتمل الثاني بناء
على انه لا يفهم في العرف الا جواز القصد لا وجوبه وعدم جواز الاقتصار على الادون
بلفظ الاوامر جواز الاقتصار على ما يصدق عليه ما امر به منطوقا وظاهر عبارة الشرح هو
الثاني ومثله المحقق الثاني في شرحه ولعله اظهر وعلى هذا فلو كان المباشر هو الولى
فما ذكرناه من جواز رعاية القصد وعدم التبرع بما اكثر باقى الورثة اوكونه غير المكلف
فيهم لا يخرج عن وجه لما ذكرنا من اذن الشارع له واما اذا كان المباشر هو الذى اذن
له الولى فالظاهر انه لا يجوز له التجاوز عما اذن له لانه اذا اجاز له الاقتصار على الادون
يجوز له ذلك سواء باشره بنفسه او بمن نصبه لذلك ودعوى انه كل احد كان يجب عليه
المباشرة وجوبا كفائيا كان ماذونا في رعاية القصد ثم مباشرة بعضهم موقوف على
اذن الولى فاذا اذن له فيها جاز له المباشرة على الوجه الماذون فيه شرعا في غاية
الاشكال فالظاهر انه لما جعل الولى الحاكم فلا يجوز التجاوز عن اذنه ما لم يعلم
الشرع مثل الحكم في الولى لعله محل تامل لانه اذا جاز له الاقتصار على الادون فيمكن ان يتق
ان الاصل عدم جواز تصرفه بدون اذن باقى الورثة او وليه الا فيما خرج بيقين ولا

يقين

يقين فيما زاد على الادون خصوصا اذا اشتمل الاجحاف بهم والضرر الكثير عليهم نعم الظاهر يكفى
رعاية الادون عرفا ولا يجب يتبع ملا ادون منه عادة للزوم الحرج والمشقة فتامل
ويعتبر في كل واحدة من الثياب في شرح عده هل يشترط ان يكون كل واحد من الاثواب
ستر العورة في الصلوة ام يكفى حصول الستر بالمجموع الظاهر الاول لانه المتبادر من الاثواب ولانه
احوط والى الان لم اظفر في كلام الاصحاب بشيء نفيا ولا اثباتا وقال الشارح في شرح المفهوم من
خبر زيادة المتقدم الاكتفاء بمواراة البدن بالثلثة فلو كان بعضها رقيقا بحيث لا يستر الجزء
ويحكى البدن لم يضر مع حصول الستر بالمجموع والاجود اعتبار الستر في كل ثوب لانه المتبادر
وليس في كلامهم ما يدل عليه نفيا ولا اثباتا انتهى ولا يخفى ما في كلامهما اما الاول فلانه
ان حمل على ظاهره وهو التردد في اشتراط ان يكون كل واحد منها مما يتم به وحده ستر العورة
او كفاية حصول سترها بالمجموع وترجيح الاول بالتبادر بناء على ما ذكره بعضهم من ان المتبادر
من الثوب عرفا ما يتم به ستر العورة كما نقلنا سابقا ويرد الظاهر ان ما عينوه من المئزر و
القميص والازار ويعتبر شامل للبدن مثل القميص على ما ذكره الشارح وكذا بالمئزر على ما ذكرنا
كل منها ساتر للعورة وحده بتة ولا مجال للتردد فيها فيما ذكره وان حمل على التردد في
اشتراط ان يكون كل منها غليظا مما يستر البدن او كفاية كون المجموع ستيرا للبدن
وان كان كل واحد رقيقا يحكى ما تحته فكان عليه ان يعتبر ستر البدن كما ذكره الشارح
هاهنا وتخصيص العورة مما لا وجه له وكذا حديث الصلوة واما الثاني فلانه وان كان
صح حمله على المعنى الثاني ولا اشتباه فيه لكن تخصيص العورة فيه ايضا وقوله بحيث لا
يستر العورة كما ترى فلعل المراد الاشارة الى ان المعتبر من الستر هاهنا هو القدر الذى اعتبر
في ستر العورة في الصلوة بان لا يحكى اللون كما هو المشهور من عدم العبرة بالحجم فلو حصل بالمجموع
كفى وان كان بعضها رقيقا بحيث لا يستر العورة سترا معتبرا في الصلوة بان يحكى لون ما تحته
والحق ان تحميل كلام الشارح ايضا على هذا المعنى وقوله في الصلوة للاشارة الى ما ذكرنا في ما
ادعيناه من التبادر بناء على ان الثوب في العرف هو اللباس والظاهر من اللباس كونه ساترا
لما تحته بحيث لا يحكى لونه هذا واما ما ذكره الشارح من المفهوم من خبر زيادة ففيه تامل
اذ المفهوم من خبر زيادة مواراة البدن بالتمام لا بالثلثة اذ الظاهر ضمير ادرجه فيه راجع
الى التمام لا الى الثلثة والاحوط تاملا ارجاعه الى الكفن المفروض الذى هو الثلثة بعيد

الآن يونان المراد في الشام اعم من ان يكون باعتبار دسومة بانفرادها او مع ما يحته
والاظهر عدم اعتبار دسومة كل واحد للاصل وضعف دلالة الثوب لاطلاقه عرفا على
الجميع بل لغة ايضا بل يمكن المناقشة في وجوب ستر الجميع ايضا وكان عدم تعرض الاصحاب
له لدليل على عدم وجوبه عندهم فتامل وكونه من جنس ما يصلي فيه الرجل كذا ذكره
جماعة من الاصحاب بعنا المعين بل ولم يظهر لهم مستند نعم ادعوا الاجماع على عدم
جواز الكفن بالحرير المحض للرجل والمراة على ما في المعتبر والذكرى مع انه قد مر في انه
يحتمل عندي كراهة ذلك للمراة لاباحته لها في الحيوة واستدلوا عليه ايضا بان احدا
من الصحابة والتابعين لم يفعله ولو كان سائغا لفعلوه لانهم كانوا يفتخرون بتجويد
الاكفان وقد استحب الشارع تجويدها وبرواية الحسن بن راشد قال سألته عن ثياب تعمل
بالبصرة على عمل العصب اليماني من قز وقطن هل يصلح ان يكفن فيها الموتى قال اذا كان
القطن اكثر من القز فلا باس والعصب بالعين والصاد المهملتين على ما في الذكرى
من برود اليمن سمي بذلك لانه يصبغ بالعصب وهو نبت باليمن كذا في المعتبر وفي نهاية ابن الاثير
العصب برود يمنية يعصب غزلها اي يجمع ويشد ثم يصبغ وينسج بها وجه الدلالة انه ع شرط
في رفع الباس ان يكون القطن اكثر فعلم انه لو كان القز مخرجا لم يجز كفنا فالوا فيه
نظر فان مفهوم الرواية ثبوت الباس مع عدم اكثرية القطن مع ان المشهور بينهم جواز
مع عدم ظرافة الحرير بها او غلبته غلبة يستهلك فيه القطن وعلى هذا فلا ابدان يحمل الباس
على ما يعم الكراهة وح فيمكن ان يحمل على الكراهة مطلقا والاستدلال به على الحرمة مشكل
هذا مع ضعف الرواية واعتضادها في فيه اسلمها عن ابي الحسن الثالث ع وبما ورد
من الاخبار في منع التكفين بكسوة الكعبة مع التصريح في بعضها بجواز بيعها وهبتها
الاستمتاع بها وطلب بركتها فالظاهران المنع عن التكفين باعتبار كونها حريرا وفيه انه
يمكن ان يكون لاحترامها ويمكن الاستدلال ايضا بموثقة عمار بن موسى عن ابي عبدالله ع
قال الكفن يكون بردا فان لم يكن بردا فاجعله كله قطنا فان لم تجد عمامة قطن فاجعل
العمامة سابريا ويتوجه عليه ايضا انه لابد من حمل الامر فيه على الاستحباب لعدم وجوب
كون كله قطنا عندهم وبعد حمله على الاستحباب لا دلالة له على حرمة غيره واما
غير الحرير من الجلد فقد يقال انه لا يجوز الكفن فيه مطلقا لكن بقي المنسوج من شعر او وبر ما

لا يوكل

لا يؤكل لحمه لعدم جواز الصلوة فيه فلا يجوز الكفن ايضا على مقتضى قاعدتهم مع انه لا يظهر
دليل عليه اصلا ونقل عن ابن الجنيد عدم تجويز الكفن في المنسوج من الشعر والوبر مطلقا ولو
من الماكول ولم ينقلوا له سندا والاستدلال بموثقة عمار يأتي في الجميع لكن فيه ما اشرنا
اليه فتدبر وافضله القطن الابيض ذكر في المعتبر انه مذهب كافة العلماء ويدل
ايضا على استحباب القطن ما سبق انفا من موثقة عمار ورواية ابي خديجة عن ابي عبدالله ع
قال الكتان كان لبني اسرائيل يكفنون به والقطن لامة محمد ص وفي رواية يعقوب بن يزيد
عن ابي عبدالله ع المنع عن التكفين في الكتان والمشهور بين الاصحاب كراهته خلافا
للصدوق في عدم جوازه والاول اظهر لاطلاق الاخبار وضعف سند المخصص ويدل
على استحباب البياض رواية جابر عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص ليس من لباسكم شيء
احسن من البياض فالبسوه وكفنوا فيه موتاكم وفي رواية الحسين بن المختار عن ابي عبدالله ع
المنع عن التكفين في السواد وفي الثوب الاسود وفي الذكرى حكم بالكراهة في السواد وفي كل
صبغ عليه حملا للرواية ونقل عن ابن البراج المنع من المصبوغ هذا في غير الحبرة والا فيستحب الحمراء
منها على ما سيجيء لعدم فهمه من اطلاق الثوب بناء على ان المتبادر منه المنسوج
وفيه تامل لعدم ظهور التبادر المذكور ويؤيده تجويزهم له في الكفارة واما الحكم به نقله
عن الشهيد فلا دليل على عدم جواز الكفن به اذ غاية ما كان ذلك تخفيفا انما احكم بتضيعه
فلا دليل على عدم اجزائه في الكفن نعم لو ورد الحكم بنزعه في الشهيد مع الحصار دينا به
فيه فالحكم بتكفينه له دلالة على ذلك ولم اطلع على مثل ذلك فتامل ويجزي كل ما يجزي الصلوة فيه
اراد به مقابل المغصوب لعدم جواز التكفين بالمغصوب اجماعا كما نقله في الذكرى والنهي عن
الاتلاف مال الغير ثم ان المص في الذكرى ذكر مع الاضطرار ثلثة اوجه المنع من التكفين
بها لاطلاق النهي والجواز لئلا يدفن عاريا مع وجوب ستره ولو بالحجر ووجوب ستر العورة
لا غير حالة الصلوة ثم ينزع بعده ثم فرع رعاية الترتيب على الاحتمالين الاخيرين
ولا يخفى قوة الوجه الاول فيما ثبت فيه المنع لاطلاق المنع وعدم الدليل على وجوب
التكفين ح حتى يفيد المنع بحالة الاختيار بل المانع الشرعي كالعقلي فيدفن عاريا
وما ذكره في الوجه الثاني من وجوب ستره ولو بالحجر ففيه انا لا نسلم ح وجوب ستره بمعنى
تكفينه بل انما يجب ستر عورته عن نظر المحترم فلا يلزم الا وجوب ستر العورة بها

عند عدم غيرها اما الصلوة كما ذكر في الاحتمال الاخير لكن ينبغي ان يقيد تقديم
غيرها مط حتى الحشيش والحجر ونحوهما اذ لا دليل على وجوب الستر بالثوب فاذا امكن
ستره بما لم يرد عنه نهي من غير تقديم ذلك مع تعذره ستر باحدها على احد
ما ذكر من وجوب الترتيب هذا على مقتضى ما ذكروه في وجوب الترتيب والحق بتامل
لاختصاص المنع عنها بالتكفين واما ستر العورة بها فلم يرد منع عنه فالاصل جوازه
في الميت بكل منها من غير ترتيب بينها ولا بينها وبين غيرها واحتمل في ش عد جواز وضعه
ح في القبر على وجه لا يرى عورته ثم يصلى عليه من دون حاجة الى ستره فتامل لكن
تقديم الجلد على الحرير اه كان تقديم الجلد على الحرير لعدم نص في المنع عنه بخلاف
الحرير وتقديم الحرير على غير الماكول لجواز الصلوة في الحرير في الجملة كما للنساء دون غير
الماكول وتقديم غير الماكول على النجس كانه باعتبار ما اشرنا اليه من عدم نص على المنع من
التكفين به مع كمال المبالغة في تطهير الميت واحتمال تقديم النجس على الحرير وما بعده لعروض
المانع فيه دونها فانه ذاتي فيها واما احتمال تقديم النجس على غير الماكول خاصة
فتقدير علية لما ذكرنا من الذاتية والعرضية واما تقديم الحرير على النجس مع جريان الوجه
فيهما فلما ذكرنا من عدم المنع عن الصلوة في الحرير مط لجوازها في النساء بخلاف النجس هنا
ولا يبعد تقديم غير الماكول على الحرير خصوصا في الرجل لحرمة لبس الحرير على الرجال
دون غير الماكول ولعدم ظهور نص ولا اجماع فيه بخلاف الحرير ولا يخفى ضعف اكثر هذه
الوجوه فتامل واعترض في ش عد على تقديم الجلد بان الامر بنزعه عن الشهيد يدل
على المنع بمفهوم الموافقة وهي اقوى من التصريح وجعل وبر غير الماكول ابعد من الجميع قال
واما النجس فيدل على جوازه مع الضرورة عدم وجوب نزعه عن الميت لو استوعبه النجاسة
وتعذر غسلها وقرضه وانه آيل الى النجاسة عن قريب فاغتفر لخفته وفيه ان كون مفهوم
الموافقة اقوى من التصريح لو سلم فانما هو مع القطع بعلية الحكم وثبوتها فيما يجري
فيه الحكم بطريق اولى وانى ذلك فيما نحن فيه بل الاظهر فيه ايض كما اشرنا اليه واما
جعل وبر غير الماكول ابعد فناش عن النجس ظ على ما ذكره وكذا عن الحرير لما ذكر من جواز
الصلوة في الحرير في الجملة دونه واما ما ذكره في الجلد مما ذكره من كون الدلالة بمفهوم
اقوى ضعيف ظ مع انا قد اشرنا الى ضعف سند المنع عن التكفين في وبر غير الماكول لعدم

ظهور نص

١٤٣

ظهور نص ولا اجماع فيه فالحكم بكونه ابعد من الجميع لا وجه له وما استدل به على الجواز
في النجس مع الضرورة لا يخ عن ضعف كاكثر ما ذكره في وجوه الترجيح وهذا الباب فتامل
والمنع من غير الجلد الماكول مط اي يحتمل المنع عن غير الجلد الماكول مط حتى في حال الضرورة
لاطلاق المنع فيه عن عادايا وهذا هو الاحتمال الاول الذي نقلنا عن الذكرى لكن خص الحكم بغير
الجلد الماكول وكانه لما اشرنا اليه من عدم نص عليه بالمنع وان المانع عنه فوات التبادر من
الثوب لا مثله وانه يتفرع على التسمية وقد اشرنا الى ما فيهما فيقتصر في المنع عنه على حال الاختيار
نعم من قطع بعدم شمول الثوب له فالظ على مذهبه المنع فيه ايض اذ لا وجه للتكفين به
مع عدم كونه من افراد التكفين المامور به شرعا اما لو اريد ستر العورة فلا وجه للمنع عن الجلد
ايض والظ جوازه بباقي المذكورات ايض غير النجس مع التعذر وفي ش عد جعل الاظهر هنا
الاحتمال الاول للمنع عن التكفين بها مط لكن استثنى عوض الجلد الماكول النجس بناء على ما نقلنا
عنه من عدم المنع عن النجس حالة الاضطرار فتامل   بكسر الحاء وفتح الباء وهو التحسين والتزيين
ثم انهم استدلوا على استحباب زيادتها بما رواه زرارة عن ابي جعفر ع قال كفن رسول الله ص في ثلثة
اثواب ثوبين صحاريين وثوب يمنية عبري او اظفار وفي نسخ التهذيب الصحيح عندي ظفار وهما
بلدان وفي بعض النسخ من ظفار دون زيادة من وكانه اظهر وذكر في الذكرى ان اليمنية بضم الياء
من برود اليمن وصحيحة الحلبي ايضا عن ابي جعفر ع كفن رسول الله ص في ثلثة اثواب برد احمر
حبرة وثوبين ابيضين صحاريين ورواية الحلبي ايض عن ابي جعفر ع ان الحسن بن
علي ع كفن اسامة بن زيد ببرد احمر حبرة وان عليا ع كفن سهل بن حنيف ببرد احمر حبرة
وحسنة الحلبي المتقدمة في بحث القميص وانت خبير بانه ليس في هذه الروايات زيادة
الحبرة على الثلثة بل في اكثرها تلويح بانها من جملتها وحسنة الحلبي السابقة تدل على عدم
استحباب الزيادة بل كراهتها نعم يمكن الاستدلال على استحباب زيادة البرد برواية يونس
بن يعقوب عن ابي الحسن الاول ع انا كفنت ابي في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفي
قميص من قمصه وفي عمامة كانت لعلي بن الحسين ع وفي برد اشتريته باربعين دينارا
لو كان اليوم لساوى اربعمائة دينار ق في الذكرى الشطوي بفتح الشين المعجمة وفتح الطاء المهملة
منسوب الى شطا وهي قرية بمصر قاله الجوهري ولكن يشكل هنا فانها المحسنة السابقة حيث دلت
على المنع عن الزيادة على الثلثة ويمكن دفعها بتخصيص المنع بتكفينه ع المخصوص بفضيلة كانت

فيه او بالقول بما ذهب اليه بعض الاصحاب ان البرد لا يلف ولكن يطرح عليه طرحا
فاذا دخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبه متمسكا بصحيحة عبد الله بن سنان
عن ابي عبد الله عم قال البرد لا يلف ولكن يطرح عليه طرحا واذا دخل القبر وضع تحت
خده وتحت جنبه اذ على هذا يمكن ان لا يعد ذلك من الكفن ويبقى ان الكفن هو ما
يلف به الجسد كما ورد في تلك الحسنة فاذا كان زيادة البرد في تكفينه عم على هذا الوجه
لم ينافي المنع عن الزيادة عليها اذ يحمل على المنع عن الزيادة في الكفن لكن يبقى المنافاة
بين تلك الصحيحة وما نقلنا من الاخبار ههنا اذ ظاهرها جعل البرد من الثلثة والتكفين
به ويمكن دفعها بالقول بالتخيير بين الوجهين كما ذهب اليه الصدوق في الفقيه حيث قال وان
شاء لم يجعل الحبرة معه حتى يدخله قبره فيلقيه عليه ويحمل قوله في الصحيحة لا يلف
على انه لا يجب لفه ويمكن ان يقال ايضا انه اذا جعل الحبرة او البرد من احدى الثلثة فيكون
حكمها اللف وان كان زايدا على الثلثة فلا يلف بل يطرح وعلى هذا فلما كان البرد
في تكفينه صلى الله عليه زايدا على الثلثة فرمى طرحا ولم يلف به فلا ينافي المنع عن الزيادة في
الكفن هذا وبما نقلنا من الاخبار ظهر ان الاولى جعل الحبرة من احدى الثلثة كما هو
في عبارة ابن ابي عقيل على ما نقل عنه حيث قال السنة في اللفافة ان يكون حبرة يمانية
فان اعوزهم فثوب بياض وان لا يزاد الكفن على الثلثة وان زيد فعلى سبيل الطرح لكن
المشهور بين الاصحاب استحباب ان يزاد الحبرة فيكون مع الخرقة خمسة وذكر الشيخ في النهاية
هذا نهاية في الرجال والصدوق في الفقيه لما ذكر الثلثة الواجبة حكم بان العمامة والخرقة
لا يعدان من الكفن قال ومن احب ان يزيد زاد لفافتين حتى يبلغ العدد خمسة اثواب فلا باس
وصرح ابن البراج في الكامل باستحباب لفافتين زيادة على الثلثة المفروضة احدهما
حبرة يمنية وان كان الميت امراة كانت احدى اللفافتين نمطا قال فهذه الخمس هي
الكفن ولا يجوز الزيادة عليها ويتبع ذلك وان لم يكن من الكفن خرقة وعمامة وللمراة
خرقة للثديين وظ كلام ابي الصلاح ايضا استحباب الخمسة فانه قال يكفنه في درع ومئزر
ولفافة ونمط ويعممه قال والافضل ان يكون الملاق ثلثا احديهن حبرة يمنية وتجزي
واحدة فان ظ ما ذكره من افضلية الثلث زيادة لفافة على ما ذكره اولا من اللفافة و
النمط وقوله وتجزي واحدة اشارة الى عدم وجوب اللفافة والنمط بل يكفي واحدة كالدرع

بل قال في المنتهى انه مذهب علمائنا سره

مع

مع الدرع والمئزر الذي ذكره مما اولا وكانه اراد بالدرع القميص وبالمئزر الازار ولو حمل المئزر
على الخرقة التي لا تعد من الكفن فيصير الافضل عنده ثلث لفائف مع القميص وتجزي واحدة
مع القميص وصاحب الذخيرة نقل عنه قوله والافضل اه بدون شاهد فحكم بانه قريب من
عبارة ابن ابي عقيل في الدلالة على ان الحبرة احد الثلث بدون زيادة عليها ويمكن
الاحتجاج لاستحباب الخمسة بما سبق من صحيحة زرارة المشتملة على حديث الثوب التام
لقوله عم فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة لكن فيه انه يمكن ان يكون الاثنان المستحب
هما العمامة التي ذكرها اخيرا والخرقة لئلا ينافي ظ وصية ابي جعفر عم ويمكن ايضا حملها
على الخرقة وزيادة لفافة على الثلث كما هو المشهور فيكون ما ذكر من العمامة سادسا
مستحبا ونقل عن الجعفي انه بعد ما ذكر الخمسة لفافتين وقميصا وعمامة ومئزرا
كما هو المشهور قد روي سبع مئزر وعمامة وقميصان ولفافتان ويمنية وليس بعد الخرقة
التي على فرجه من الكفن في ورود لبس العمامة من الكفن المفروض ولم اقف على ما اشار اليه
من الرواية والله تعالى يعلم   ولو فقد وصف الاوصاف اه كذا في الذكرى والظ انه اذا
تعذرت الحمراء او العبرية سقط قيدهما والاكتفاء بمطلق الحبرة لا يخلو عن وجه لاطلاق الحبرة
في بعض الاخبار السابقة بدون تقييد بهما واما مع الحبرة مطلقا فزيادة لفافة بدلها
على الثلثة مما لا وجه له اذ قد عرفت ان الاخبار السابقة لا تدل على زيادة الحبرة على
الثلثة فضلا عن لفافة اخرى بدلها الا ان يتمسك بصحيحة زرارة الدالة على استحباب
الخمسة فتنبه مع ما اشرنا اليه من المناقشة لانه او جعلت مخصوصة بالرابعة بل ينبغي ضم
الخامسة ايضا فتامل   العمامة للرجل بل المطلق الذكر لاطلاق اكثر رواياتها
خرجت عنها المراة فيبقى الباقي واستحبابها متفق عليه بين الاصحاب كما ذكره في المعتبر
وتقدم من الروايات الدالة على استحبابها في بحث الاثواب الثلثة صحيحة زرارة وعنها
بعدها نقلنا من قوله والعمامة سنة قال امر النبي ص بالعمامة وعمم النبي ص وبعثنا الى
عبد الله عم ونحن بالمدينة لما مات ابو عبيدة الحذاء وبعث معنا بدينار فامرنا ان نشتري
حنوطا وعمامة ففعلنا ورواية عبد الله بن سنان ورواية معوية بن وهب ورواية
يونس وصحيحة عبد الله بن سنان في بحث القميص وحسنة الحلبي ومنها كما ترى فلا حاجة
بنا الى استقصاء الاخبار   ما يؤدي صيغتها المطلوبة شرعا الماورد في كثير من الاخبار

استحباب العمامة مرة فلا يبعد ان يجعل مطلقها سنة ويعتبر فيها اطلاق الاسم عرفا ويجعل
الهيئة سنة ورايتها انا منهم يان يشمل على حنكه اه استحباب التحنيك عليه الم
الاصحاب على ما ذكره في المعتبر ويدل عليه ايضا رواية ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن
ابي عبد الله ع في العمامة للمتلبس تحت حنكه واما ما ذكره من باقي الهيئة فيدل عليه ما في
مرسلة يونس عنهم ع ثم يعتم بوضع وسط العمامة فيثنى على راسه بالتدوير ثم
يلقي فضل الايمن على الايسر والايسر على الايمن ويمد على صدره وقد ورد في ذلك
هيئات اخرى منها ما سبق في رواية معوية بن وهب عمامة يعتم بها ويلقي فضلها
على وجهه وفي موثقة عمار ثم عممه والق على وجهه ذنبتي ولكن طرف العمامة
متدليا على جانبه الايسر قدر شبر يرمي بها على وجهه وفيها ايضا ثم العمامة وتطرح فضل العمامة على وجهه ومنها ما سبق في صحيحة عبد الله بن سنان عمامة
يعصب بها راسه ويرد فضلها على رجليه ومنها ما في رواية عثمان النواء عن ابي عبد
الله ع واذا عممته فلا تعممه عمة الاعرابي قلت كيف اصنع قال خذ العمامة من وسطها
وانشرها على راسه ثم ردها على خلفه واطرح طرفيها على صدره وفي الشيخ في التهذيب ثم
يعمم فياخذ وسط العمامة فيثنيها على راسه بالتدوير ويحنكه بها ويطرح طرفيها
جميعا على صدره ولا يعممه عمة الاعرابي بلا حنك وهي ماخوذة من هذه الرواية والعمامة
يونس ويفهم منها ان عمة الاعرابي هي ما لا حنك له وفي المبسوط ويعممه كالعمم الحي
ويحنكه بالعمامة ويجعل طرفيها على صدره وفي بعض نسخ يشد على ظهره ونقله في
المنتهى كذلك لكن عبارة المعتبر والشيخ تدل على ما في الاصل وهو الموافق لما عندنا من
ولا يبعد القول باستحباب كل من هذه الهيئات وربما كان العمل بالصحيحة اولى لكن لم
اتفق في كلام الاصحاب على فتوى بمضمونها وحكم في الذكرى ان المشهور بين الاصحاب مضمون
رواية يونس فتامل والخامسة هي خرقة اه استحباب الخرقة مقطوع به في كلام الاصحاب
ويدل عليه ما سبق من رواية الكاهلي في تحنيط مسح البطن في حكاية القطن ورواية
يونس المتقدمة هناك ايضا اذ فيها بعد ما نقلنا من حكاية حشو القطن وخذ خرقة
طويلة عرضها شبر فشدها من حقويه وضم فخذيه ضما شديدا ولفها في فخذيه ثم اخرج
راسها من تحت رجليه الى الجانب الايمن واغمزها في الموضع الذي لففت فيه الخرقة

والحول

ويكون الخرقة طويلة تلف فخذيه من حقويه الى ركبتيه لفا شديدا وما سبق في تحنيط
الاولى الثلثة موثقة عمار ورواية عبد الله بن سنان ورواية معوية بن وهب
رواية يونس وما ذكره الشيخ من تحديدها الطول ماخوذ من موثقة عمار فان فيها ويجعل
طول الخرقة ثلثة اذرع ونصفا وعرضها شبر ونصف واما العرض فقد وقع تحديده
كما نقلنا في رواية يونس بشبر وفي موثقة عمار بشبر ونصف وقول الشيخ ونصف ذراع
قريب من الاول وقوله الى ذراع يزيد عن الثاني ولم اقف على خبر يعطي تقديره وكذا حد
ما ذكره في كلام الاصحاب ايضا بل منهم من اطلق ومنهم من قيد في عرض شبر تقريبا وفي
في عرض شبر او اقل او اكثر ومنهم من قدر في عرض شبر الى شبر ونصف جامعا بين الخبرين
بذلك وما ذكره الشيخ ايضا وان كان لا باس به لكن الكلام في تحديده بخصوصه فتامل
يتقدم بها الميت لانه المقرب بالتحريك الذي في موخر السرج وقد يسكن والمقدم عليه
لم نقف اي شده به والاستثفار ان يدخل ازاره بين فخذيه ملويا وادخال الكلب
ذنبه بين فخذيه حتى يلصقه ببطنه كذا في ق وذكر شارح في نهر في كيفية استثفار المستحاضة
انها تشد خرقة على وسطها كالتكة وتاخذ خرقة اخرى مشقوقة الراسين ويجعل
احديهما من قدامها والاخر من ورائها وتشدهما بتلك الخرقة وكان شق راسهما
ليسهل شدهما بتلك الخرقة ولا يخفى ذلك والا فالمعتبر ان تشد احد راسيها بالخرقة
الاولى من قدام وتدخلها بين فخذيها وتمدها الى ان تشد راسها الاخر من خلفها
بالاولى ويمكن هنا مع طول الخرقة تعقد راسها من كل جانب بالاخرى بدون شق
كما لا يخفى ولا يخفى ايضا ان فرض الخرقتين للسهولة والا فيكفي خرقة واحدة طويلة
تشد بعضها على وسطها كالتكة وتعقد راسها من احد الجانبين على ما يصل اليه منها
من الجانب الاخر ثم تجعل ما فضل منها بعد العقد بمنزلة الخرقة الثانية وتشده على النحو
ويخرج راسه الاخر من خلفها وتشد هناك وقال الشيخ في شرح هاهنا اعلم انا لم نظفر
بخبر شاف ولا فتوى يعتمد عليها في كيفيته شدها على التفصيل اما الاخبار فقد تقدم في خبر
عبد الله الكاهلي انه يثفر بها اذ فاد في الذكرى هكذا وجد في الرواية والمعروف
يثفر بها اذ فادا من الثفر الدابة انتفادا ثم يشد فخذيه بالخرقة شدا شديدا وفي خبر
يونس خذ خرقة طويلة الى اخرها نقلنا انفا وعبارات الاصحاب اكثرها مشتملة على انه يلف

بها فخذاه من غير تفصيل والذي يمكن استفادته من الهداية الاولى ان كان المراد من
الاذفار هو الاثفار كما ذكره الشهيدان ربط احد طرفي الخرقة على وسطه اما بشق راسها
او بان يجعل منها خيط ونحوه يشد بها ثم يدخل الخرقة بين فخذيه ويضم بها عورته
ثم يشد بها ويخرجها من الجانب الاخر ويدخلها تحت الشداد الذي على وسطه و
هذا من المراد من الاثفار كما تقدم في الاستحاضة ثم يلف حقويه وفخذيه بما بقي منها
لفا شديدا فاذا انتهت ادخل طرفها تحت الجزء الذي انتهى عنده منها وهذا هو الذي
ينبغي العمل عليه وان كان في خبر يونس شيء في بعضه وهو قوله بعد لف فخذيه ثم
اخرج راسها من تحت رجليه الى الجانب الايمن ويمكن الجمع بينهما بنوع تكلف بان يشد
بها فخذيه على غير هذا الوجه باي وجه اتفق امكن الاجزاء كما في خبر معوية
بن وهب يعصب بها وسطه وظاهر الفتوى انتهى قد عرفت ان الاستثفار على ما ذكره
يمكن بدون ما ذكروه من شق الراس او الخيط بما ذكرنا من العقد والتكلف في رواية
يونس كانه يحمل قوله عم من تحت رجليه على من بين فخذيه الى الجانب الايمن من الخلف
والتخصيص بما كان لاستحبابه على هذا الوجه ثم يغمزها في الموضع الذي لف فيه الخرقة
اي في موضع الشداد ثم يلف ما بقي من الخرقة بعد الاخراج من موضع الشداد من حقويه
الى ركبتيه لفا شديدا ويمكن حمله على ما ذكرناه حمله على اخراج راسها عند الانتهاء من
تحت الرجلين اي من تحت ما يلي منهما الارض الى الجانب الايمن وغمز طرفها في ذلك
الى الجانب في الموضع الذي لف فيه الخرقة التي انتهى عنده منها كما ذكره الش وح يكون
قوله يلف فخذيه من حقويه الى اه اشارة الى تمام ما فعله من الابتداء الى الانتهاء
لا الى لف ما بقي على ما ذكرنا في الوجه الاول ولعل هذا اظهر فتدبر سمت خامسة
نظرا الى انها اه كان هذا بناء على ما في حسنة الحلبي المتقدمة في بحث القميص من قوله عم
وليس بعد العمامة من الكفن انما يعد مما يلف به الجسد لكن يخدشه ما سبق في صحيحة
عبد الله بن سنان المنقولة في بحث الاثواب الثلثة من عد العمامة من الكفن دون الخرقة
وكذا ما ذكره في الرواية الاخرى عن عبد الله بن سنان المتقدمة هناك من ان
الخرقة والعمامة ليستا من الكفن الظاهر في ان شيئا منهما ليس من الكفن وكذا ما نقل ذلك
عن الصدوق ايضا وكذا ما في رواية معوية بن وهب المتقدمة هناك من عد الخرقة والعمامة

كليهما

كليهما من الكفن وكذا ما ذكره المص في الذكرى حيث جمع بين هذين الخبرين بحمل الاول على الكفن
الواجب والثاني ما يشمل المندوب ويمكن حمل كلام الش على ان اصطلاح الفقهاء على ذلك
اي عد الخرقة من الكفن دون العمامة واطلاق الخامسة بهذا الاعتبار وهذا لا ينافي
وقوع خلافه في الروايات والاولى ان يق بعدها خامسة باعتبار انها على المشهور خامسة
الكفن المشترك بين الرجل والمراة وان زيد في الرجل العمامة وفي المراة القناع والنمط
او باعتبار انها خامسة ما يجتمع عندها من قطع الكفن والمراد بالكفن في الوجهين ما يعم
الكفن حقيقة او على سبيل التوسع فلا يخل بها عدم كونها من الكفن في الروايتين فتفطن
وللمراة القناع يدل عليه صحيحة محمد بن مسلم الاتية ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله
ق سالت ابا عبد الله عم في كم تكفن المراة ق تكفن في خمسة اثواب احدها الخمار
وتزاد فيه النمط النمط ضرب من البسط معروف وبمعنى الطريقة ايضا وما فسره به الش ومثله
في المعتبر الا انه ليس فيه التقييد بكونه من صوف ماخوذ من الثاني لما فيه من الانماط اي
الطرايق والمشهور انه غير الحبرة ونسب ابن س في السراير زيادة نمط للمراة الى رواية وانكرها
مستندا بان النمط هو الحبرة وقد زيدت في الرجل والمراة ق لان الحبرة مشتقة من التحبير
والتزيين وكذلك النمط هو الطريقة وحقيقته الاكسية والفرش ذات الطرايق ومنه
سوق الانماط بالكوفة انتهى وما نقله من الرواية لم اطلع عليه والمشهور الاستدلال على
استحبابه بصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عم ق يكفن الرجل في ثلثة اثواب والمراة اذا
كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين ولا يخفى انه ليس فيه حديث النمط
اصلا والظ ان المراد بالدرع هو القميص كما ذكره في الذكرى والمنطق بكسر الميم وفتح الطاء ما
يشد به الوسط وكان المراد به هنا المئزر كما ذكره في الذكرى او خرقة الثديين كما ذكره
في الشرح واللفافتان على الاول هما اللفافة المفروضة في جملة الثلثة ولفافة اخرى غيرها
او نمط او غيرهما وقد قالوا باستحباب الحبرة بل يطلق لفافة اخرى كما سبق من الش في الرجل
ايضا فيمكن ان يكون تخصيص المراة بها في هذه الرواية باعتبار تاكد استحبابها فيها او
يمكن ان يق باختصاص استحباب الزيادة في الرجل بالحبرة مع وجودها بخلاف المراة
الاستحباب زيادة لفافة اخرى فيها مطلقا على ما ذكرنا سابقا من عدم دلالة الاخبار
على زيادة الحبرة على الثلثة بل انما حملناها على الامر الاظهر لاختصاص المراة بزيادة لفافة

على الثلثة واما على الثانى فنا لطان اللفافتين هما الثوبان المفروضان فى الرجل والمراة بقية الثلثة سوى الدرع اذ قد عرفت ان الظاهر عدم وجوب خصوص المئزر وانه يجوز بدله لفافة اخرى شاملة بل ربما كانت افضل فالثوبان الزايدان فى المراة هو المنطق والخمار وقد ظهر من الاخبار السابقة استحباب العمامة فى الرجل بدل الخمار فلعل المستفاد من هذه الرواية ان التاكيد فى خمار المراة اكثر من عمامة الرجل ثم قد وقع الجنبة فيها بما اذا كانت عظيمة والظاهر ان المراد بها كونها جسيمة ويمكن الحمل على عظم القدر والرتبة ولم اد التعرض لهذا القيد فى كلام الاصحاب والله تعالى يعلم   نوق الجميع ق فى ش شا مع عده يجعل بدل لفافة اخرى كما يجعل بدل الخبر عند جماعة فيكون للمراة ثلث لفايف وفى كلام جماعة من الاصحاب استحباب النمط للرجل ايضا انتهى وقد عرفت عدم ظهور المستند للاصل فكيف بالفرع   وروايه سهل بن زياد رفعاه عن بعض اصحابنا رفعه فى سئلته كيف تكفن المراة فى كما يكفن الرجل غير انها تشد على ثدييها خرقة تضم الثدى الى الصدر وتشد الى ظهرها ويضع لها القطن اكثر مما يضع للرجل ويحشى القبل والدبر بالقطن والحنوط ثم تشد عليها الخرقة شدا شديدا ولا يخفى ان ضعف السند لا يمنع من الحكم بالاستحباب عندهم الا ان يقال ان ذلك مع الاسناد الى احد الائمة عليهم السلام لا يخلو عن البدعة وههنا التبرك او يقال ان مراده ان عدم اهتمام المصنف بذكره لما فيه من الضعف لكن فيه على الوجهين انه لا يصح لما ذكر من النمط عليه بل كان ينبغى طيه على عزم بالطريق الاولى لما ظهر من عدم ظهور مستند له اصلا والمتمسك بالشهرة العظيمة بين الاصحاب فيها فتامل ثم ان هذا الخبر ربما كان صريحا فى حمل المنطق فى الصحيحة السابقة على ما ذكره صاحب التكلف تكفن المراة مثل الرجل وغير ذلك الخرقة كما هو مفاد هذا الخبر فتدبر   ويجب امساس مساجد السبعة بالكافور نقل عليه فى ش شا وغيره الاجماع وزاد المفيد فى غ طرف الانف الذى كان يرغم به فى السجود ونقل ذلك عن ابن ابى عقيل ايضا وقال الصدوق ويجعل الكافور على بصره وانفه وفى مسامعه وفيه ويديه وركبتيه ومفاصله كلها وعلى اثر السجود منه وان بقى منه شئ جعل على صدره وقال ق فى ت يوضع اولا الكافور على مساجده بلا قطن ولا يترك على انفه ولا اذنيه ولا عينيه ولا فيه شئ من ذلك وقال الشافعى يوضع على هذه المواضع كلها شئ من القطن مع الحنوط والكافور ودليلنا اجماع الفرقة وعملهم انتهى وقد اختلفت الاخبار ايضا فيه ففى حسنة

عبدالله

عبدالله بن سنان الصحيحة على ما فى ك وس كالمحقق الاردبيلى عن ابى عبدالله ع كيف اصنع بالحنوط قال تضع فى فمه ومسامعه وآثار السجود من وجهه ويديه وركبتيه واعلم ان فى الحكم بصحة الرواية على ما فعله هذان المحققان ههنا وقد نقلنا عنهما وعن المحقق الشيخ على ايضا فى مثلها سابقا تاملا فان فى سندها محمد بن احمد بن على ولم يذكر فى كتب الرجال بهذا العنوان سوى الفتال النيسابورى وقد ذكره الشيخ فى ست بلا مدح ولا قدح لكن فى د انه متكلم جليل القدر فقيه عالم زاهد قتله رئيس نيسابور لعنه الله والذى يظهر من تتبع الاسانيد ان محمد بن على الذى يروى عنه على بن الحسين احمد بن بابويه وهو يروى عن عبدالله بن الصلت كما وقع فى هذه الرواية هو محمد بن على ابن الصلت كما وقع التصريح به فى رواية يب فى باب الصلوة على الاموات وهو غير مذكور فى كتب الرجال لكن مدحه الصدوق حيث ذكر ان اباه كان يروى عن محمد بن احمد بن على بن الصلت القمى ويصف علمه وفضله وزهده وعبادته وعلى هذا فكان حكمهم بالصحة اما لزعمهم انه هو النيسابورى اذ لم يذكر فى كتب الرجال غيره ويعولهم على ما فى د بانه يفيد التوثيق واما لتفطنهم بما هو التحقيق انه ابن الصلت القمى وظفرهم بمدح الصدوق واستفادتهم التوثيق منه وكانه ليس ببعيد بل ربما يدعى انه اعلى منه فتامل وفى حسنة الحلبى بابرهيم عن ابى عبدالله ع قال اذا اردت ان تحنط الميت فاعمد الى الكافور فامسح به اثار السجود منه ومفاصله كلها ورأسه ولحيته وعلى صدره من الحنوط وقال الحنوط للرجل والمراة سواء وفى موثقة سماعة عن ابى عبدالله ع اذا كفنت الميت فذر على كل ثوب شيئا من ذريرة وكافور وتجعل شيئا من الحنوط على مسامعه ومساجده وشيئا على ظهر الكفين وفى رواية يونس عنهم ع ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على جبهته موضع سجوده وامسح بالكافور على جميع مساجده من اليدين والرجلين ومن وسط راحتيه كذا فى يب وفى فى وامسح بالكافور على جميع مفاصله من قرنه الى قدمه وفى رأسه وفى عنقه ومنكبيه ومرافقه وفى كل مفصل من مفاصله من اليدين والرجلين ومن وسط راحتيه وفى بعض النسخ فى بدل الاخير وفيها ايضا فى فى ويب جميعا ولا تجعل فى منخريه ولا فى بصره ومسامعه ولا على وجهه قطنا ولا كافورا وفى موثقة عمار واجعل الكافور فى مسامعه واثر سجوده منه وفيه واقل من الكافور وفى بعض نسخ يب بدله وفيه وفى

وهي بالضم وفتح المثناة التحتانية مشددة سبعة مثاقيل واربعون درهما كما في ق وفي رواية
الكاهلي والحسين بن المختار عن ابي عبد الله ع ق يوضع الكافور من الميت على موضع
المساجد وعلى اللبة وباطن القدمين وموضع الشراك من القدمين وعلى الركبتين والراحتين
والجبهة واللبة على ما في الصحاح هي المنحر وهي موضع القلادة من الصدر وذكرها مكررا
اما تاكيدا او زيادة من احد الرواة في رواية زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله ع ق اذا جففت
الميت عمدت الى الكافور فمسحت به اثار السجود ومفاصله كلها واجعل في فيه ومسامعه و
راسه ولحيته من الحنوط وعلى صدره وفرجه وق حنوط الرجل والمراة سواء وفي رواية عبد
الرحمن بن ابي عبد الله ع ق لا تجعل في مسامع الميت حنوطا كذا في اكثر نسخ يب وهما
ولنا عدها في الذكرى مقطوعة وفي بعض نسخ يب باسناده عن ابي عبد الله ع وفي بعض نسخ
الرواية مقطوعها وفي الاول تامل فان الشيخ رواها عن فضالة عن ابان عن عبد الرحمن وطريق
الشيخ الى فضالة غير معلوم وابان فيه اشتراك لكن الظ انه ابان بن عثمن وقد قيل انه ناووسي
وان كان ممن اجمعت العصابة وفي رواية عثمن بن النوا عن ابي عبد الله ع ولا تمس مسامعه
بكافور كذا في ق وفي يب ولا تقربوا شيئا من مسامعه بكافور وفي حسنة حمران بن اعين
عن ابي عبد الله ع ولا تقربوا اذنيه شيئا من الكافور ولا يخفى ما في هذه الاخبار من الاختلاف
والثاني في حكم المسامع حيث امر في طرف منها بالوضع فيها ونهى عنه في سطر منها والشيخ
تعرض للجمع بين روايتي عبد الله بن سنان وعبد الرحمن فجوز الوجهان بحمل قوله ع في فيه
في الرواية الاولى على انه على فيه لانه ليس من السنة ان يجعل الحنوط في الفم ومراده انه اذا
حمل في فيه على معنى على فيكون التقدير فيما بعد وعلى مسامعه وعلى هذا فلا تنافي بينها
في الاخيرة من النهي عن جعله في مسامعه ولا يخفى ان ظاهر ما نقلنا من روايتي عثمان وحمران
النهي عن وضعه على مسامعه ايضا فالاولى الجمع بين الروايات بحمل الامر فيها على التقية
هنا واما غير المسامع فيحمل الامر في المساجد على الوجوب لما نقلنا من الاجماع وفي غيرها
مما اشتمل عليه وفي بعض الروايات على الندب لعدم انتهاضه دليلا على الوجوب خصوصا
مع شهرة عدم الوجوب بين الاصحاب في بعض منها لاتفاقهم عليه في بعض آخر على ما هو الظ
ولو لم يكن الاجماع في المساجد لكان الحمل في الجميع على الاستحباب لظهر فتدبر   واقله
مثقاله على ما نقلنا الاطلاق الروايات السابقة وصدق الامتثال بذلك   ويستحب كونه

كانه قوله ولا تمسكم [illegible]
النهي عن [illegible] النخل [illegible]

برا

ثلث عشر درهما وثلثا مستنده مرفوعة علي بن ابرهيم ق السنة في الحنوط ثلثة عشر درهما
وثلث اكثره وق ان جبرئيل نزل على رسول الله صلعم بحنوط فكان وزنه اربعين درهما
فقسمها رسول الله صلعم ثلثة اجزاء جزء له وجزء لعلي ع وجزء لفاطمة ع   ودونه
في الفضل اربعة دراهم كذا ذكره المفيد وجعل اوسطا قدره وزن اربعة دراهم ولعله
كان لم يظفر بدليل البتة وفي رواية الكاهلي والحسين بن المختار عن ابي عبد الله ع
قال القصد من الكافور اربعة مثاقيل وعلى هذا الشيخ فجعل اوسطه اربعة مثاقيل وكذا
الصدوق وابن ش بعد ما جعلا ادنى الفضل اربعة دراهم ق وفي بعض الكتب
اربعة مثاقيل والمراد بها الدرهم هاهنا ومعتبره في قصر المثقال في الروايات الواردة
في هذا الباب بالدرهم ولم نظفر لها بمستند وق في ش وهذا التفسير تحكم ونقل في الذكرى عن
ابن طاوس انه طالب ابن ش بالمستند   ودونه مثقال وثلث لم اقف على خبر يدل
عليه نعم نقل في الذكرى عن الجعفي ان اقله مثقال وثلث فلعل نظر الش الى الخروج
من خلافه وفي رواية عبد الرحمن بن ابي نجران عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع اقل ما
يجزي من الكافور للميت مثقال ونصف فكان ينبغي ان يذكر في المراتب   ودونه
مثقال ومع عدم ذلك اقله الا ان يتعذر ذلك وظاهره وجوبه مع عدم التعذر
ويوافقه ما نقل عن ابن الجنيد ايضا ويدل عليه رواية ابن ابي نجران عن بعض اصحابه عن
ابي عبد الله ع ق اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال لكن لضعفهما وارسالها
لا تنهض حجة للوجوب فما ذكره الش وغيره من المحققين من الحمل على اقل مراتب الاستحباب
حسن وفي ط بعد ما جعل اوسطه اربعة مثاقيل ق فان لم يوجد فمقدار درهم ولم
نظفر له بمستند على الخصوص الا ان يكون المراد بالمثقال هاهنا الدرهم على ما نقلنا عن
ابن ش ومه ق في الذكرى ولا باس باتباع العمل في هذه المقادير لقطع الاكثر وق في
المنتهى اختلف اصحابنا في الكافور الذي يجعل في الماء للغسلة الثانية هل هو من جملة
المقدار ام لا الاقرب انه غيره   وموضع الفاضل منه على صدره هذا هو المشهور بين
الاصحاب واستدل عليه في ف باجماع الفرقة وعملهم وقد يستدل عليه بحسنة الحلبي المتقدمة
انفا المتضمنة لقوله ع وعلى صدره من الحنوط ولا يخفى انها انما تدل على وضع شيء من الكافور
على الصدر لا تخصيص الحكم بصورة الفضل ولا على اختصاصه بتمام الفاضل على ما ذكره

ولمعارضتها برواية الاولى فتدبر
[illegible]

وقد يتخايل ان الطّان المراد بها الليبة في الرواية المتقدمة هو هنا وهو ايضا كما ترى
اما ما ذكره الشهيد من التعليل وهو انه مسجد في بعض الاحوال كما في سجدتي الشكر ففيه انه
ان جعله داخلا في اثار السجود الواردة في الروايات يجب الحكم بوجوب مسجد والا
فالحكم باستحباب وضع الفاضل عليه بمجرد هذه المناسبة مشكل جدا على انه حيث
عليه انه يقتضي حصول الاستحباب بجعل الفاضل على البطن او صفحة الوجه لانهما ايضا
مسجدان في سجدتي الشكر وكانهم لا يقولون به فتدبر واسماء الائمة ع اي يعني انه
يشهد بانهم ائمة كما صرح به الشيخ لا مجرد كتابة اسمائهم ع كما يظهر من العبارة بالتربة
الحسينية لم يذكر في الخبر المكتوب به كما يشير اليه الشيخ وفي المعتبر ويكتب ذلك بالطين و
الماء وقال يستحب بتربة الحسين ع فان تعذر فبالاصبع وذكر هنا التراب الابيض
والوجه فيما ذكروه انهم يكرهون الكتابة على الكفن بالسواد وان لم يذكروا الدليل
فالحاصل المحقق في المعتبر نسبه الى الشيخ في ق وهو حسن لان في ذلك نوع استشفاع ولان
وظايف الميت متلقاة توقيفا فيتوقف على الدلالة ولا يخفى ما في الوجهين من الضعف
ثم بعد ذلك ولا ريب في افضلية التربة المباركة فان تعذر فالطان الكتابة بالطين
خصوصا الابيض واولى من الكتابة بالاصبع لان الظاهر الكتابة بما يكون له اثر في المكتوب
عليه يبقى بحسبها ثم ما نسبه في المعتبر الى الشيخ موافق لما ذكره الشيخ في ق وط ويكتب ذلك
بتربة الحسين ع فان لم يوجد كتب بالاصبع ولا يكتب ذلك بالسواد واما المفيد ره فعبارته
في ع هكذا ويستحب ان يكتب على قميصه وحبرته او اللفافة التي تقوم مقامها والجريدتين
باصبعه فلان يشهد ان لا اله الا الله وان كتب ذلك بتربة الحسين ع كان فيه فضل
كثير ولا يكتبه بسواد ولا بصبغ من الاصباغ انتهى وهو ليس بجيد فيما ذكره بل يحتمل ان
يكون الاصبع مكان القلم ويكون مراده ان الكتابة بالتربة المباركة فيه فضل كثير وان لم
يوجد فيما لا يكون فيه سواد ولا صبغ من الاصباغ وفي الرسالة الغرية منه بالتربة او غيرها
من الطين فتدبر والجريدتين المعمولتين من سعف النخل الجريدة واحدة وهي غصن
النخل اذا جرد عنه الخوص اي الورق وما دام عليه الخوص فهو السعف بالتحريك او السعف
مطلقا ومنهم من فسر الجريدة بالسعف والسعف بعض النخل فيكونان مطلقتين واستحباب
الجريدتين مع الميت من متفردات اصحابنا واخبارهم به متظافرة وقد ورد فيه روايات

الله

العامة ايضا لكنهم انكروها وضرق النبي ص على ما حكاه عنه ابو جعفر ع في رواية يحيى بن
عبادة المكي خضروا صاحبكم فما اقل المخضرين يوم القيمة او من السدر قد عرفت
ان الجريدة لغة مخصوصة بالنخل فالاخبار الواردة بها تختص به لكن ذهب الشيخ في ط ومن
تابعه الى انه لو لم يوجد النخل فتوضع من السدر وان لم يوجد فمن الخلاف فان لم يوجد
فمن غيره من شجر رطب وللمفيد عدم الخلاف على السدر وعلم منه عوضوا الرمان وقال المص في ش
يستحب جريدتان من النخل فالسدر فالخلاف فالرمان فالرطب فاضاف الرمان ايضا لكن كلامه
دائر بين ان يكون كل لاحق مع تعذر سابقه او يكون الترتيب بينهما في الفضيلة وكلام
الشرح هنا ظاهر في الثاني وقال الشيخ في الخلاف ويستحب ان يوضع مع الميت جريدتان
خضراوان من النخل او غيرها من الاشجار ونحوه قال ابن ش وظاهره التخيير بين النخل وغيره
مع ايماء بافضلية النخل وقال المص في الذكرى والاجود انه مع التعذر اي تعذر النخل
فشجر رطب وهو اختيار ابن بابويه والجعفي والشيخ في ق وقد عرفت ان ظاهر الخلاف خلاف ما
ذكره من التقييد بالتعذر واما الروايات التي وقفنا عليها في هذا الباب فرواية فضيل عن علي
بن بلال وسنده اليه ما ذكره ره في الخلاصة حسن كتب علي بن بلال الى ابي الحسن الثالث
ع الرجل يموت في بلاد ليس فيها نخل فهل يجوز مكان الجريدة شيء من الشجر غير النخل فانه
قد جاء عن ابائكم ع انه يتجافى عنه العذاب ما دامت الجريدتان رطبتين وانهما تنفع المؤمن و
الكافر فاجاب ع يجوز من شجر اخر رطب وروى في ي عن سهل بن زياد عن غير واحد من اصحابنا
قالوا قلنا له جعلنا فداك ان لم نقدر على الجريدة فقال عود السدر قيل فان لم نقدر على
السدر فقال عود الخلاف وروي ايضا عن علي بن بلال انه كتب اليه يسئله عن الجريدة اذا لم نجد
يجعل بدلها غيرها في موضع لا يمكن فيه النخل فكتب يجوز اذا اعوزت الجريدة والجريدة افضل
وبه جاءت الرواية ق وروى علي بن ابرهيم في رواية اخرى قال يجعل بدلها عود الرمان ولا
يخفى ان حسنة الفقيه تصلح حجة للاخذ بها مع تعذر النخل من شجر رطب مطلقا كما ذكره في الذكرى
لا مع وجود النخل كما هو ظاهر قول الشيخ في الخلاف ولا باس ايضا بالعمل بما ذكره الشيخ ومن تابعه من تقديم السدر ثم
الخلاف للرواية الاولى من ي فان فيه عملا بالروايتين لكن الحكم بوجوب الترتيب بينهما على
ما ذكروه مشكل جدا لضعف رواية الكافي وقطعها واما الحكم بالترتيب بينها في الافضلية
على ما ذكروه فلا بد ان يكون مستندا في جواز الجميع مع تعذر النخل الحسنة المذكورة

[illegible]

والرواية الدالة على الترتيب فقد عرفت انها لا تصلح حجة لوجوب رعايته وفي ترتيب الافضلية
هو تلك الرواية لانها ربما تصلح حجة له لكن يشكل حكمه بجواز الغير مع وجود النخل ايض فان
الحسنة المذكورة لا تدل عليه وكذا الروايات الضعيفة لما في الجميع من التقييد بفقد
النخل الا ان يتمحل قوله ع في الرواية الثانية من ي والجريدة افضل على جواز غيرها
مط مع وجود الجريدتين ايض وان كانت الجريدتين افضل فحكم بالترتيب بينها في الفضل على
ما ذكره لكن فيه تامل فان ظ قوله ع فيها او لا يجوز اذا اعوزت الجريدتين هو تخصيص جواز
الغير بصورة اعواز الجريدتين وقوله ع والجريدتين افضل لا يابى عن الحمل عليه اي الجريدة اذا
وجدت افضل وانفع من غيرها اذا لم توجد هذا مع ضعف الرواية وقطعها ومخالفتها
لما في خبر واما تقديم الخلاف على السدر على ما ذكره المفيد فلم نقف على مستنده ولعله
وصل اليه رواية تدل عليه لم يصل الينا بل لم يصل الى الشيخ ايض حيث اقتصر في ش كلامه
في يب على نقل ما نقلنا من الروايات عن ي ولم يذكر معها ما يدل على تقديم الخلاف
بقي الكلام في الرمان فنقول مستند الحكم فيه هو الرواية الثالثة عن ي وهي لارسالها
وقطعها لا تصلح حجة لاشتراط الترتيب بينه وبين غيرها لكنها ربما تصلح حجة لافضلية
تقديمه على غيره كما ذكرناه في السدر والخلاف لكن فيما جعل له من الترتيب تامل اذ ظ
بدايته بعود الرمان من الجريدتين بدايته بلا واسطة فظاهرها ان يكون مع السدر في مرتبة
واحدة ولا اقل من ان يكون مع الخلاف ويمكن ان يكون نظر الى ان الترتيب بين الثلثة
الاول على ما ذكروه مما لا اشتباه فيه بخلاف الرمان لعدم ذكره في صدر الرواية فذكر ما
فيه ما يدل على تاخيره عن الثلثة ويؤيده انه ع في الرواية الاولى ذكر بعد فقد السدر
عود الخلاف فلو كان عود الرمان في مرتبته لكان اولى بالذكر فالاولى جعله بعد الثلثة
لما فيه من الاستثناء وتقديمه على مطلق الشجر الرطب لورود النص فيه بخصوصه فتامل والمحقق
ره في المعتبر نسب القول لما اخذه من السدر مع تعذر النخل ومع تعذرهما من الخلاف الى
القيد ثم نقل عن المفيد تقديم الخلاف ثم نقل رواية الاولى من ي وحكم بسقوطها لضعف
سهل وجهالة القول له ثم نقل الرواية الثانية وقدح فيها ايض بجهالة القائل ثم ق
وفي رواية عود رمان وفي اخرى عود رطب وكل ذلك لم يثبت ولهذا اسند الفتوى الى
قول الذاهبين اليها لعدم العلم بالمستند انتهى والظ انه نقلها من الرواية الاخيرة من غير حجة

القيد

قيد وهو نقل عنها والاخرى رواية معتبرة الاسناد ليس من دابه طرح مثلها وقد غفل
عنها المحقق الاردبيلي ره ايض في ش شاحب بمسك في اشتراط الرطوبة في بعض الروايات
من الخضراء وللعلة المذكورة فيها من ان الميت لا يعذب ما داما رطبين ولم يشترط في الحسنة
المذكورة ثم احتمل جواز اليابس ايض للاطلاق وان كان الرطب اولى ثم نقل عن ي ثم انه
ذكر رواية تدل على عدم جواز اليابس وهي ما نقله عن شيخ انه روى عن محمد بن علي بن عيسى
ق سئلنا ابا الحسن ع عن السعفة اليابسة اذا قطعها بيده هل يجوز للميت ان يوضع معه
في حفرته ق لا يجوز اليابس وهي في زيادات يب اوايل باب تلقين المحتضرين والله تعالى يعلم
يجعل احديهما من جانب الايمن استحباب تثنية الجريدتين ووضع احديهما من اليمين والاخرى
من اليسار هو المعروف بين الاصحاب ونقل عن ابن ابي عقيل انه ق واحدة تحت ابطه الايمن
ويدل على المشهور روايات كحسنة جميل بن دراج ق ان الجريدة قدر شبر توضع واحدة
من عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد والاخرى في الايسر من عند الترقوة الى ما بلغت
من فوق القميص وحسنة الحسن بن زياد الصيقل عن ابي عبد الله ع ق يوضع للميت جريدتان
واحدة في اليمين والاخرى في الايسر ق والجريدة تنفع المؤمن والكافر ورواية فضيل
يسار عن ابي عبد الله ع ق توضع للميت جريدتان واحدة في الايمن والاخرى في الايسر واما
قول ابن ابي عقيل فلا نظير له شاهد نعم في حسنة اخرى عن جميل ق سئلته عن الجريدة توضع
من دون الثياب او من فوقها ق فوق القميص ودون الخاصرة فسئلته من اي الجانب
فقال من الجانب الايمن وهي تدل على وضع الجريدتين من دون الخاصرة ان حمل على انه
من تحت الخاصرة كما هو ظاهره فوضعها لا يوافق ما ذكره وان حمل على ان من فوقها الى
ما تحتها اما حملها الان دون مجي بكل من المعاني فظاهره ايض لا يوافق ما ذكره ويمكن حمله
على وضعها بتمامها فوقها او ورائها او بحيث ينتهي الى اسفلها فح وضعها على ما ذكره ويوافق
ذلك ابن ابي عقيل لكن لا دلالة له فيه على تعيينه ولا يبعد القول باستحباب وضع الواحدة ايض في
وضع من الاوضاع الواردة في الروايات مط وان كانت الاثنتان وعلى الاوضاع المخصوصة
خصوصا ما هو المشهور افضل تامل   فوق الترقوة مثلث الظ ان المراد انه يوضع فوق
الترقوة اي اعلى منها ولم يوجد ذلك في كلام الاصحاب بل المشهور بينهم على ما ورد في حسنة
جميل بن دراج ان كلا منهما توضع من عند الترقوة لكن المعنى من تحت القميص مما يلي الجلد

اليسرى من فوق القميص وفيه ان الاخرى لم يعتبر ذلك في شيء منها وحمل قوله فوق الترقوة على
الوضع عليها لكن فوق القميص الذي هو فوقها اي عليها بعيد جدا ومع ذلك فيفهم منه
واما الاقوال الاخرى فقول الصدوق بين مجمع اليمنى مع ترقوته ملصقة بجلده واليسرى
عند وركه بين القميص والازار ولا نجد له شاهدا وقول الجعفي احديهما تحت ابطه الايمن
والاخرى نصف مما يلي الساق ونصف مما يلي الفخذ كما ورد في رواية يونس عنهم ع وقول
ابن ابي عقيل وهو الاكتفاء بالواحدة تحت ابطه الايمن كما نقلنا في الحاشية السابقة وهي
يوافق الجعفي منها لكنه لم يذكر الثانية بخلاف الجعفي وفي رواية يحيى بن عبادة عن ابي
جعفر ع توضع من اصل اليدين الى الترقوة وفي رواية اخرى عنه عن ابي عبد الله ع توخذ
جريدة رطبة قدر ذراع فتوضع واشار بيده من عند ترقوته الى يده تلف مع ثيابه وقد
عرفت وجه الجمع بين الاخبار وعن المحقق في المعتبر ومع اختلاف الروايات والاقوال يجب
الجزم بالقدر المشترك بينها وهو استحباب وضعها مع الميت في كفنه او في قبره باي هذه الصور
شئت وقد نقله عنه جماعة كالمص في الذكرى وصاحب المدارك ساكتين عليه وظني انه لا يخ عن شيء
فتامل قوله طول اعظم ذراع الميت المشهور الذي ذكره الشيخان ومن تبعهما ان طول كل واحدة
منهما قدر عظم الذراع والظاهر الذراع المستوي لا خصوص ذراع الميت كما ذكره الش
وقوله ثم قدر شبر كانه ليس من جملة المشهور لعدم شهرته وانما ذكره بعضهم كالصدوق ثم
اربع اصابع بعد ذلك نعم ليس بمشهور بل انما نقل ابن ابي عقيل انه قدر مقدار كل واحدة اربع اصابع
الى ما فوقها فلعل الش اختار ان الافضل ما هو المشهور ثم مقدار شبر ثم اربع اصابع جمعا
بين الاقوال واعلم ان التحديد بالشبر ورد في مقطوعة جميل المتقدمة واما عظم الذراع
واربع اصابع فلم اقف على ما يعضدهما وقد ورد التحديد بالذراع في رواية يونس وكذا في
احدى روايتي يحيى بن عبادة فلو جعل الذراع اول المراتب لكان اليق له ولا يبعد ان
يكون في المشهور حملوا الذراع على عظم الذراع ليقارب الشبر الواردة في رواية جميل وكانه
لا حاجة اليه اذ الفضيلة والافضلية محفوظتان بينهم انهم ذكروا انه يجعل على الجريدتين
قطنا وكانه لحفظ رطوبتهما مع ما فيه من احترام بدن الميت كاحترام الحي واستغنم يعلم
ولا نص فيه مع ثبوت اصل الرطوبة ربما ينافي فيه مثل هذه الاحكام
لا بد من تلقيها من الش ولا يمكن التعدي عما ثبت شرعية لاختلاف الحكم والمصالح وعدم سبيل

العقل

العقل اليها كما في صوم شهر رمضان والعيد وغيره من الواردة ولهذا توقف المص في الذكرى
واحتمال الجواز تبعية للاصل والمنع لانه تصرف لم يعلم اباحة الشرع له وعلى ما
ذكره من تعليل الحكم بالتبرك بل جميع اقطاع الكفن في ذلك سواء ويمكن ان يجاب
ان الاولى الكتابة على جميع اقطاع الكفن ليحصل التاسي بما فعله الص ع بيقين ادنى
المذكورة وهي رواية ابي كهمس لم يعين القطعة المكتوبة عليها لكن روي في كتاب الاحتجاج
عن محمد بن عبد الله الحميري انه سأل صاحب الزمان صلوات الله عليه روي لنا عن الص ع انه كتب على
ازار اسمعيل ابنه اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله فهل يجوز لنا ان نكتب مثل ذلك بطين
القبر ام غيره فاجاب ع يجوز ذلك وهي تشهد بان المكتوب عليه كان هو الازار فلذا يمكن
ان يق ان تخصيص المص بما ذكره بناء على ان كلامه في الرجل واما المراة على المقايسة
ولم يبق من اقطاع كفن الرجل التي ذكرها ولم يعدها هاهنا سوى المئزر والخرقة وهما في اسافل
البدن فالاولى التحرز عن كتابته فيهما لانه نوع من سوء الادب فليتدبر ويكره الاكمام
المبتداة للقميص يدل عليه رواية محمد بن سنان عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قلت الرجل
يكون له القميص ايكفن فيه فقال اقطع ازراره قلت وكمه قال لا انما ذلك اذا قطع
له وهو جديد لم يجعل له كما فاما اذا كان ثوبا لبيسا فلا يقطع منه الا الازرار
واطرفه عما لو كفن في قميصه بل عما اذا لم يقطع له جديدا مط سواء كان قميصه او قميص غيره
لان قوله ع في الرواية السابقة انما ذلك اذا قطع له وهو جديد يدل على اختصاص الحكم
بذلك نعم لو اعتبر في نفي الكراهة سواء كان منه او من غيره كونه ملبوسا ايضا بقرينة
مفهوم اخر الرواية لكان اولى ويؤيد ايضا ما ذكرنا من عدم التخصيص بقميصه صحيحة
محمد بن اسمعيل بن بزيع قال سألت ابا جعفر ع ان يأمر لي بقميص اعده لكفني فبعث به
الي فقلت كيف اصنع فقال انزع ازراره خلافا للصدوق حيث استحبه فيما نقلنا
سابقا عبارة الصدوق في الفقيه وظاهرها وجوب جعله في نفسه ومساعده وسائر ما ذكره
لا استحبابه كما ذكره الش بقرينة انضمامها مع امر السجود الذي لا خلاف بينهم في الوجوب
فيه وقد ظهر بما فصلنا هناك ان مما يصلح مستندا له روايات كثيرة لا رواية واحدة كما
يفهم من كلام الش لكن يعارضها روايات اخرى ايضا وقد ظهر ايضا ان المعارضات اليق ما صح
كما ادعاه الش بل فيها رواية صحيحة على ما حكم به جماعة من العدول المحققين ليس ببعيد ايضا

عن المحقق ليس مثلها في المعارضات لكن شهرة خلافها بين الاصحاب بل الاجماع عليه على
ما نقلنا عن ك وامكان حمل المعارضات على التقية دفعنا مما يرجح العمل بالمعارضات
ويؤيدها ايضا الاخبار التي فصل فيها مضار في الكافي ولم يذكر ذلك فيها فانها تؤيد
عدم الوجوب بل ربما تؤيد عدم الاستحباب ايضا فتامل ويستحب اغتسال الغاسل
هذا هو المشهور بين الاصحاب ذكره الشيخ في كتبه وتبعه من تبعه ولم اظفر برواية تدل على ذلك
لا في الغسل ولا في الوضوء واستدل المحقق في المعتبر بان الاغتسال والوضوء على من غسل
ميتا واجب او مستحب وكيفما كان فان الامر على الفور فيكون التعجيل به افضل وفيه انه ظ
كلامه انه بنى الكلام على ان الامر للفور وح يتوجه عليه ان اللازم ح على ما هو المعروف
من وجوب الغسل وجوب تقديمه وكذا الوضوء على القول بوجوبه كما هو راي الاكثر مع اتفاق
كلمتهم هنا في استحباب التقديم فالظ انه لا يبني الكلام على ذلك بل يتمسك بما يدل على فضيلة
المسارعة الى المغفرة واستباق الخيرات وكيفما كان يتوجه ان اللازم ح الحكم بتقديم
الغسل ثم اما مع الوضوء على القول بوجوبه او استحبابه معه او بعده ان لم يقل احد بهما
لاستحباب تقديم احدهما على ما ذكره وايضا الظ من كلامهم ان تقديم احدهما انما هو
عليه فضيلة تكفين الميت كما صرح به الشيخ هنا وعلى ما ذكر من الدليل لا يلزم ذلك كما لا
يخفى ثم بعد التسليم التي فورية الغسل او الوضوء تعارض بفورية تجهيز الميت مع ما ورد
فيها من المبالغة فمن اين علم هنا ترجيح رعاية الفورية الاولى فتدبر وقال المص ره في ذ
وليكن ذلك اي التكفين بعد غسل الغاسل من المس او بعد وضوئه الذي يجامع الغسل
فان خيف على الميت فليغسل الغاسل يديه الى المنكبين كما رواه يعقوب بن يقطين عن
العبد الصالح ع وفي خبر محمد بن مسلم عن احدهما ع وقد سئل هل يغتسل الغاسل قبل
تكفينه فقال ع يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه اكفانه ثم يغتسل وفيه دلالة على تاخير
الغسل ويمكن حمله على الضرورة وفي خبر عمار عن الص ع تغسل يديك الى المرافق ورجليك
الى الركبتين ثم تكفنه انتهى وفي رواية يعقوب بن يقطين المذكورة وهي صحيحة ثم
اكيفية تغسيل الميت قال ع ثم يغسل الذي غسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلث
مرات ثم اذا كفنه اغتسل وانت خبير بان ظاهرها تاخير غسل المس عن التكفين مط من
غير اختصاص بحال الخوف فتخصيص ذلك بهذه الصورة مع عدم استدلاله على ما ذكره من تقديم

الغسل

الغسل او الوضوء لا يخ من غرابة ثم خبر محمد بن مسلم وهو ايضا صحيح الظهر دلالته على ما
ذكرنا فان جوابه ع بعد ما نقله من السؤال صريح في افضلية تاخير الاغتسال اما وجوبا
او استحبابا وهو مطابق وليس فيه تقييد فحمله على الضرورة مع كمال بعده لا ضرورة تحمل
عليه هذا على ما نقله لكن الرواية في يب ليست على ما نقله بل هكذا قلت فالذي
يغسله يغتسل قال نعم قلت فيغسله ثم يلبسه اكفانه قبل ان يغتسل قال يغسله ثم يغسل
يديه من العاتق ثم يلبسه اكفانه ثم يغتسل ولا يخفى ان الرواية على هذا الوجه لظهورها
في افضلية تاخير الغسل بمرتبة ظهورها على الوجه الذي نقله في الذكرى فان الظ ان
السؤال على اي وجه سؤال عن جواز ما سئله فعلى الاول سؤال عن جواز اغتسال الغاسل
قبل تكفينه وح فمفاد الجواب المنع منه واما على الثاني فسؤال عن جواز التكفين قبل
الاغتسال وح فلا يبعد كثيرا ان يحمل جوابه ع على جواز ذلك بعد غسل يديه من العاتق
لا افضلية ذلك وجوبا او استحبابا لكن مع ذلك الموقف على صريح الخبر ما لم يدل دليل
على خلافه اولى وبالجملة فالاولى العمل بهاتين الروايتين وغسل اليدين على ما ذكر
فيهما ثم التكفين ثم الغسل وفي رواية عمار الموثقة ايضا موافق لهما لكن بين الروايات اختلاف
في كيفية غسل اليد المقدر ففي الاولتين بالثلث دون الثالثة مع موافقتهما في تحديد
اليد والثالثة مخالفة لهما في التحديد والاولى في التقييد واضيف ايضا فيها غسل الرجلين
وليس فيهما فيمكن الجمع بين الاولتين بحمل الثلث على الافضلية وبينهما وبين الثالثة
بالقول بالتخيير بين الوجهين ولكن العمل بالاولى فتامل ولو اضطر الخوف على الميت
اه قد عرفت ان الظ استحباب ما ذكره من غسل اليدين مط من غير تخصيص بحال الخوف وان
ظ الاخبار تاخير الغسل واما الوضوء فليس منه هنا اثر في الاخبار اص فتثبت للفوري
اغتسال الغاسل او وضوئه قلت فيه تامل فان الغاسل باعتبار ملاقاته الميت غير محتاج
حكمية للتي في غيره فاستحباب الغسل او الوضوء له للتكفين لا يدل على استحبابه لغيره ام كيف
بالطريق الاولى الذي هو مناط الفحوى بل ربما دل بالمفهوم على عدمه نعم لو كان محدثا بالحدث
اقوى من المس كالجنابة فلا يبعد القول باستحبابه كونه مطهرا للفحوى المذكور وتخصيص كلام
الش بذلك بعيد جدا مع انه ايض محل تامل هذا مما عرفت من حال الاصل فكيف بما فيهم منه
فانهم قوله ويجب الصلوة على كل من بلغ هذا هو المشهور والمعتمد ونقل عن ابن الجنيد انه

الصلوة على الاموات

ثم يجب على المستهل وعن ابن ابي عقيل انه لا يجب قبل البلوغ ثم المشهور استحبابها
قبل الست اذا ولد حيا فلو ولد سقطا لم يصل عليه ولو ولجته الروح ونقل عن بعض متقدمي
الاصحاب المنع عن الصلوة على الصبي الى ان يعقل الصلوة وظ بعض الاخبار المعتبرة
عدم الوجوب بل الاستحباب قبل ذلك وان ما دل منها على الوجوب بل الاستحباب قبل ذلك
محمول على التقية وبالجملة فالقول بوجوبه قبل ذلك ضعيف جدا والاستحباب لما كان
مبنيا على وجه زيادة اهتمام واشتغال نفعل قوله عدا الفرق المحكوم بكفرهم من المسلمين
لا شبهة في عدم وجوب الصلوة بل عدم جوازها على الكفار وكذا في وجوبها على الفرقة
المحقة من المسلمين واما الخارجون لهم من سائر الفرق ففي وجوب الصلوة عليهم خلاف كما
سبق في الغسل والمشهور هو الوجوب وصرح المفيد بعدم جواز الصلوة عليهم الا لتقية
وعلله الشيخ في تهذيب بكفرهم كما نقل عنه سابقا في الغسل وهو مذهب ابي الصلاح وابن
ادريس حجة المشهور عموم بعض الروايات كقول النبي ص في رواية السكوني لا تدعوا احدا
من امتي بلا صلوة وقول الص ع في رواية طلحة بن زيد صل على من مات من اهل القبلة
وهو لضعفهما لا تنهض حجة على الوجوب في غير موضع الاجماع لكن الظ من جملة الاخبار جواز
الصلوة عليهم تبعا لهم فالاحوط الاتيان بها كك والله تعالى يعلم قوله وهل يسقط فرض
الكفاية ا ه الاولى ان لا يكتفي القادر بها عن العاجز لاصالة عدم السقوط الا بما
هو المتيقن وهو صلوة الكامل مع ما فيه من الاحتياط قوله واستقبال المصلي القبلة
هذا ايض مع القدرة والاسقط عن العاجز وفي سقوطها عن القادر ايض ما ذكر من
الوجهين والاولى ما هو الاولى ثمة ذكر قوله ونفي الحيلولة بما هو مبطل اي بين الميت
والامام والماموم حائل يمنع مشاهدة الامام او مشاهدة الماموم له ولو بوسائط فلا يصح
الايتمام وكان ههنا في غير المراة لما سيجيء في بحث الجماعة انه لا باس فيها بالحائل مع
علمها بافعال التي يجب فيها المتابعة وقد ذكروا ايض هناك انه لا باس بالحائل ايض مع
مشاهدة الماموم مثله وان كان الحائل غير امام فانهم قالوا لو وقف الماموم خارج المسجد
بحذاء الباب وهو مفتوح بحيث يشاهد الامام او بعض المامومين صحت صلوته وصلوة
من على يمينه وشماله وعقبه لانهم يرون من يرى الامام مع وجود الحائل بالنسبة الى
من على جانبيه فعلم اعتقادهم بمثل هذا الحائل ايض والظ انه لا اختصاص للجماعة في صلوة

الميت

الميت بحكم عليها فلو قال الش بدل ما ذكره ومشاهدة لها او لماموم مثله لكان اولى واخصر وقد ير
وعدم تباعد عنه عطف على قوله حيلولة اي الميت وكان هذا اذا لم يكن تباعده
مخل للصفوف والا فلا باس به   وفي اعتبار ستر عورة المصلي احتمالا الوجهين ايهما
صلوة فيعتبر فيها ما يعتبر في سائر الصلوة الا ما استثني كرفع الحدث وان اطلاق الصلوة
عليه مجاز وانما هو دعاء فلا يعتبر فيه شرائط الصلوة الا ما ثبت بدليل خارج وفي الذكرى
جعل الاقرب في الستر وجوبه مع الامكان الحاقا لها بسائر الصلوات وبحكم التاسي ونقل
عن مه انه ليس الستر شرطا فيها لانها دعاء واجاب بانه لا ريب انها تسمى صلوة وان اشتملت
على الدعاء فيدخل تحت عموم الصلوة وعارضه بوجوب الاستقبال والقيام فيها وتوقف
في اشتراط الطهارة من الخبث للاصل وانها دعاء واخفية الخبث بالنسبة الى الحدث ومن ثمة
صحت الصلوة مع الخبث لا مع بقاء حكم الحدث ولاطلاق التسمية بالصلوة التي يشترط فيها
ذلك والاحتياط في ولم اقف في هذا على نص ولا فتوى ثم حكم بعد المسلمين كلها بان
الاجود ترك ما يترك في ذات الركوع والابطال بما يبطل به خلا ما يتعلق بالحدث والخبث
على ما تقدم وانت خبير بان الذي يوجبنا التوقف في اشتراط الطهارة من الخبث وعدم
ترجيحه للاشتراط حقيقة هو الوجه الثالث الذي ذكره والا فالوجهان الاولان ما يشتركان في
سائر الشروط ويؤيد ذلك ايض الروايات الواردة في جواز صلوة الميت من الحائض مع عدم
خلوها عن النجاسة غالبا فالاولى التوقف في سائر الشروط ايض بل ترجيح عدم الاشتراط في
الكل الا ما ثبت اشتراطه بدليل كالاستقبال والقيام حيث نقل على اشتراطهما الاجماع
وذلك لان كون اطلاق الصلوة عليها حقيقة شرعية غير ظ بل الظ انه اما مجاز او باعتبار
المعنى اللغوي اذ المتبادر منها شرعا هو ذات الركوع كما يشهد به لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ولا صلوة الا بطهور والصلوة ثلثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود وتحليل الصلوة
التسليم الى غير ذلك وفي صحيحة الحلبي عن الص ع لا باس بالصلوة على الجنازة حين تغيب
الشمس وحين تطلع انما هو استغفار وفي موثقة يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبد الله ع
عن الجنازة اصلي عليها على غير وضوء فقال نعم انما هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل كما تكبر و
تسبح في بيتك على غير وضوء ووجوب التاسي لو سلم انما هو فيما علم فعله لاجلها وعدم ثبوت
ذلك في الستر لاحتمال وبما قررنا ظهر انه لو اشار الش الى جريان الوجهين في سائر الشروط ايضا

غيرها استثنى لكان اولى فتأمل   ماولا بالميت والجنازة اى بان يقصد ارجاعه
الى الميت فتذكر او الى الجنازة فيؤنث ق في الجنازة الميت وبضح او بالكسر الميت بالفتح
السرير او عكسه او بالكسر السرير مع الميت وانت خبير بانه يمكن التذكير والتانيث مع قصد
الرجوع الى الجنازة ايض باعتبار اللفظ والمعنى وانه يمكن الارجاع الى الجنازة سواء
كان بمعنى الميت او السرير اما على الاول فظ واما على الثاني فبان يقصد بها الميت
مجازا وقد وقع نظير ذلك مع رعاية الوجهين جميعا في قوله تع وحرام على قرية اهلكناها
انهم لا يرجعون هنا ويمكن التذكير والتانيث ايض باعتبار لفظي الميت والنفس فتامل
قوله للمص في الذكرى اشار اليها في بحث الوضوء وان بني الكلام هنا على الاعتبار
فصرح بوجوب قصد الفعل على وجهه تقربا الى الله تع   احدها تكبيرة الاحرام كما في
ش عد ايض والمراد بها هو الاولى كما في ش شا وتكبيرة الاحرام مقارنة للنية ثم يتشهد
ولعل الغرض من ذلك ان لا يتوهم فيها تكبيرة الافتتاح خارجة عن الخمس والاشعار لصدق
تحريمها التكبير فيها لا انها ركن لانه سيصرح بركنية جميع الخمس ومقارنة النية لاول
كل عبادة امر ظ سواء كان هو تكبيرة الاحرام او غيرها ولا تظ له فائدة اخرى واما ما في ذكرى
يونس عن ابي عبد الله ع الصلوة على الجنائز التكبيرة الاولى استفتاح الصلوة والثانية
تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص والثالثة الصلوة على النبي ص واهل بيته
والثناء على الله والرابعة له والخامسة يسلم ويقف مقدار ما بين التكبيرتين ولا يبرح
بحال السرير من بين يديه فظاهره ان الاولى بمجرد استفتاح الصلوة ولا دعا لها وهم
لا يقولون به فتامل   يتشهد الشهادتين اه لا خلاف في وجوب التكبيرات واما
الادعية بينها فالمشهور وجوبها بل ذكر في الذكرى ان الاصحاب باجمعهم يذكرون ذلك
في كيفية الصلوة ولم يصرح احد منهم بندب الاذكار والمذكور في بيان الواجب ظاهره
الوجوب فذهب المحقق في يع الى عدم لزوم الدعاء بينهن ثم على المشهور هل يتعين دعاء
خاص ام لا ذهب جماعة الى الثاني للاصل ولاختلاف الاخبار في الادعية اختلافا عظيما
كحسنة محمد بن مسلم وزرارة ومعمر بن يحيى واسمعيل الجعفي عن ابي جعفر ع قال ليس في
الصلوة على الميت قراءة ولا دعاء موقت تدعو بما بدا لك واحق الموتى ان يدعى له المؤمن
وان يبدء بالصلوة على رسول الله ص كذا في يب وفي حسنة ابرهيم بن هاشم دعا ها

فيه

في يب في الصحيح عن الاولين بزيادة الا ان قبل تدعو واسقاط المؤمن مع الواو وقبل ان يبدأ
وروى ما في موضع اخر ايض عن في موافقا له الا ان فيها الاسقاط المذكور وذهب
جماعة الى تعيين ما ذكره المص من التفصيل وادعى في ف عليه اجماع الفرقة واخبارهم في
ظاهرهم انه مع هذا التعيين لا يوجبون في كل منها عبارة خاصة بل يجوزون بكل عبارة
دلت على ما ذكروه وذكر في ش عد ان الالفاظ التي اشترك في تعيينها الروايات مثل
لفظ الشهادة والصلوة في الشهادتين والصلوة على النبي ص واله ع متعينة ونقل عن ابن
ابي عقيل والجعفي انهما اوردا الاذكار الاربعة عقيب كل تكبيرة حجة المص وموافقيه من
الاخبار حسنة محمد بن مهاجر عن امه ام سلمة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كان رسول
الله ص اذا صلى على ميت كبر وتشهد ثم كبر فصلى على الانبياء ودعى ثم كبر ودعى للمؤمنين ثم
كبر الرابعة ودعى للميت ثم كبر وانصرف فلما نهاه الله عز وجل عن الصلوة على المنافقين
كبر وتشهد ثم كبر فصلى على النبيين ع ثم كبر ودعى للمؤمنين ثم كبر الرابعة وانصرف ولم
يدع للميت وحسنة اسمعيل بن همام عن ابي الحسن ع قال قال ابو عبد الله ع صلى رسول الله ص على جنازة
فكبر عليه خمسا وصلى على اخر فكبر عليه اربعا فاما الذي كبر عليه خمسا فحمد الله ومجده
في التكبيرة الاولى ودعا في الثانية للنبي ص ودعا في الثالثة للمؤمنين والمؤمنات ودعى في
الرابعة للميت وانصرف في الخامسة واما الذي كبر عليه اربعا فحمد الله ومجده في التكبيرة الاولى
ودعى لنفسه واهل بيته في الثانية ودعى للمؤمنين والمؤمنات في الثالثة وانصرف في الرابعة
ولم يدع له لانه كان منافقا وانت خبير بان ظ الرواية الاولى مواظبة النبي ص على ذلك
فلذا ذهب هؤلاء الى تعيينه وبعضهم كالمحقق في الشرايع الى انه افضل لان اقل مراتب
مواظبة النبي ص ذلك لكن مقتضاها وجوب الصلوة على الانبياء ووجوب دعاء ايضا
معها والظاهر انه للميت بقرينة عدم ذكره في المنافق وعدم وجوب الصلوة على الال وظاهرها
جواز الاقتصار على شهادة التوحيد وعدم وجوب اللعن على المنافق وهم لم يقولوا
بشيء من ذلك الا الاخير فان الاول موافق لما نقله الشيخ في ط والمفيد في ع والثاني
لما رجحه المص في الذكرى وش كما سينقله الش وفي فقيه روى هذه الرواية مرسلا هكذا كان
رسول الله ص اذا صلى اه وفيه بدل الانبياء النبي ص واله وكذا بدل النبيين وزاد والمؤمنات
بعد المؤمنين في الموضعين وح يندفع بعض ما ذكرناه لكن في في ويب اللذين وقع فيهما الرواية

[illegible]

مُنداً على ما نقلنا واما الرواية الثانية فيدل على الاكتفاء في التكبيرة الاولى على مطلق التحميد
والتمجيد من غير اعتبار الشهادتين وهم لا يقولون به وظاهرها ايضاً عدم وجوب الصلوة على
الال حيث لم يذكر في المفصل الجزء وكذا عدم وجوب اللعن وبالجملة فالروايتان مع عدم
صحتها لضعف السند الاولى يجب التزام سلمة لا يخرج عن قصور في المتن ايضاً على رأيهم وههنا
روايات اخرى ايضاً معتبرة الاسناد تدل على عدم تعيين ما ذكروه منها صحيحة ابي ولاد
او حسنة المشتملة على شهادة التوحيد والصلوة على النبي والصدعا للميت في كل تكبيرة
وظاهره الشمول للخامس ايضاً فليس فيها شهادة الرسالة ولا دعاء المؤمنين والمؤمنات
وحسنة الحلبي المشتملة على الشهادة والدعاء المخصوص عقيب كل تكبيرة حتى يفرغ من الخمس
والدعاء المذكور وان اشتمل على الصلوة على النبي واهل بيته ودعاء الميت ودعاء
المؤمنين ايضاً لكن الظاهر الشهادة هو شهادة التوحيد فقط وحسنة زرارة المشتملة
على الصلوة على النبي ص ودعا خاص للميت عقيب الاولى ودعاء آخر له عقيب الثانية ودعاء
آخر له عقيب الثالثة ودعاء آخر له عقيب الرابعة ومنها روايات اخرى ايضاً غير نقية
الاسناد مختلفة وفي رواية سماعة التي صدر بها الباب في ذكر دعاء مشتمل
على الشهادتين والصلوة على النبي واله ودعاء المؤمنين والمؤمنات ودعاء الميت
عقيب كل تكبيرة حتى يفرغ من الخمس وهو موافق لما نقل عن ابن ابي عقيل والجعفي ثم في
المدارك من عدم وقوفه على رواية تدل عليه غفلة منه وفي مقابله ما ذكره في بن عقيله
انه في الاخبار جمع الادعية الاربعة عقيب كل تكبيرة وبالجملة فظاهر الروايات عدم
تعيين دعاء مخصوص لكن دعاء الميت مما اشترك فيه الروايات المشتملة على الذكر فلا ينبغي
تركه مع ان الظاهر مع الصلوة له واما سائر ذلك فالحكم بوجوبه نظراً الى الروايات
لا يخرج عن اشكال لكن الاولى العمل بما هو المشهور خروجاً من خلافهم مع اجرائه على مقتضى
ما يبين الظاهر من الروايات ايضاً وان لم يحكم بتعينه فتامل ويستحب ان يضيف
اليها الصلوة مستنده ما مر في رواية محمد بن مهاجر من الصلوة على الانبياء فلعله
حملها في غير النبي ص على الاستحباب لخلو باقي الاخبار عنه فتامل ومن الذي
لا يعرف الحق اه كذا ذكره المص في الذكرى ودعاء اخذه مما في حسنة فضيل بن يسار المتقدمة
فان كان واقفاً مستضعفاً حيث فسر بالواقف وفسره المحقق في الرسالة الغرية انه

من

من يعترف بالولاية ويتوقف من البراءة وعن ابن ادريس في باب اسآر السرائر من لا يعرف اختلاف
الناس في المذاهب ولا يبغض اهل الحق على اعتقادهم وقيل انه الذي لا يعرف دلائل
اعتقاد الحق وان اعتقده وروده في ش عد بانه لا خلاف بين الاصحاب في ان من اعتقد
معتقد الشيعة الامامية مؤمن يعلم ذلك من كلامهم في الزكوة والنكاح والكفارات
والظاهر من الاخبار المتظافرة ان المستضعف هو الذي لا يهتدي سبيلاً الى الايمان ولا
يستطيع حيلة الى الكفر وانهم الصبيان ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان
او من لا يعرف اختلاف الناس ويمكن حمل الواقف في الحسنة المذكورة ايضاً على هذا
وعلى هذا فالعاقل العارف بالمذاهب الثلث فيها ليس بمستضعف وهذا تفسير الشهيد في
الذكرى مناول فلا تغفل وهو اللهم اغفر مستنده حسنة فضيل بن يسار بابويهم
عن ابي جعفر ع قال اذا صليت على المؤمن فادع واجتهد في الدعاء وان كان واقفاً مستضعفاً
فكبر وقل اللهم اغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم وورودها في حسنة
الحلبي ايضاً وابراهيم عن ابي عبد الله ع وكذا حسنة محمد بن مسلم وابراهيم ايضاً عن احدهما ع
وزيد فيها الى اخر الآيتين وذكر هنا في الصلوة على من لا يعرف ايضاً وفي حسنة الحلبي المذكورة
واذا كنت لا تدري ما حاله فقل اللهم ان كان يحب الخير واهله فاغفر له وارحمه وتجاوز
عنه فالظاهر التخيير بينهما فيه ولو قرئ من لا يعرف على المجهول كما هو الظاهر وفي رواية سليمان
بن خالد عن ابي عبد الله ع ايضاً قرائه للمجهول فاعرف المتولد من مؤمن لابويه
كان مستنده رواية زيد بن علي عن ابائه عن علي ع في الصلوة على الطفل انه كان يقول
اللهم اجعله لابويه ولنا سلفاً وفرطاً واجراً ولا يخفى ان بمجرد هذه الرواية لا ينهض سنداً
للوجوب خصوصاً مع ضعف سندها برجال من الزيدية ثم ان فيها دعاء خاصاً لنا ولابويه
فلا ينبغي الاقتصار على مطلق الدعاء المخصوص لابويه كما ذكره وفي ع وان كان الميت طفلاً
فقل بعد التكبيرة الرابعة اللهم هذا الطفل كما خلقته قادراً وقبضته طاهراً فاجعله لابويه
نوراً وارزقنا اجره ولا تفتنا بعده ولم اقف على مستنده او من هو من ط الاب ويمكن
جعله شاملاً للام ايضاً بتقدير الانسان او الوالد وتغليباً ويحتمل الحوالة على القياس
ايضاً وعلى التقديرين فلا يظهر له سند من الاخبار الا ان يستنبط من الرواية السابعة مع نوع
من الاعتبار والظاهر اي في الصورة الاخيرة عدم وجوبه اصلاً لعدم شاهد لها من الاخبار

ولا استنباط منها اص ويمكن حمله على مطلق مسئلة الطفل لما عرفت من ضعف
مستند الوجوب فيها مط ولا يبعد قراءة دعا المستضعف في الطفل ويمول له على ما لمظ
من الاخبار كما اشرنا اليه فتذكر فالمراد بالطفل غير البالغ لا خصوص من لم يجب
الصلوة عليه منه كما ذكروه في مسئلة ترتيب الجنائز حيث قالوا انه يجعل الرجل مما
يلي الامام والمراة من ورائه والطفل من ورائهما وقيل بالعكس في الاخيرين فانه صرح
في المعتبر فيها بان المراد بالطفل هنا من لا يجب الصلوة عليه ومنها المخالف
مط كان الظ من المنافق الحقيقي وهو الذي يبطن الكفر ويظهر الاسلام وهو المراد
فيما نقل من صلوة رسول الله ص على المنافقين ولعنهم كعبد الله بن ابي واما في كلام
الاصحاب هنا فالظ انه لا يختص بهم لحمله في بعضها على الناصب وتعميمها انه في عنوان
الباب بالصلوة على الناصب وذكر فيه رواية الحلبي في حكاية صلوة رسول الله ص على
عبد الله بن ابي بن سلول ورواية عامر بن السمط وصفوان الجمال في حكاية صلوة
الحسين بن علي ع على رجل من المنافقين وفيهما كان تعليل دعائه ع عليه بانه كان
يتولى اعدائك ويعادي اوليائك ويبغض اهل بيت نبيك وظاهر ان هذا التعليل لا يجري
في غير الناصب ويعم كل ناصب ثم اورد حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا صليت على
عدو الله فقل وعلل فيه ايضا الدعاء عليه بالتعليل السابق فظاهره ايضا انه في الناصب
وفيه ايضا رواية احمد بن محمد بن ابي نصر ايضا لكن يدل ايضا حسنة محمد بن مسلم عن احدهما ع
فان كان جاحدا للحق فقل اللهم املا جوفه نارا وقبره نارا وسلط عليه الحيات والعقارب
وهذا يشمل كل مخالف للحق فكان وجه تعميم الش هو هذه الرواية وكذا ما ذكره في الش
من حيث اورد حسنة فضيل بن يسار السابقة انفا وفيها بدل ما نقلنا من قوله ع
وانقها منافقا موافقا للذكرى ثم قال وفي هذا الخبر دلالة على ان المنافق هو المخالف مط
لوصفه له بكونه قد يكون مستضعفا فكيف يختص بالناصب سيما وكان هذا في نسخه من ماخذ
الرواية فان في قي وقيب على ما نقلنا وذلك المراد بالمنافق هنا المخالف كما يدل عليه
ذكره في مقابلة المؤمن في الاخبار وكلام الاصحاب ولم اقف على نص عن الروايات في
مقابلة المؤمن الا في صحيحة اسمعيل بن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا ع قال سئلته
عن الصلوة على الميت قال اما المؤمن فخمس تكبيرات واما المنافق فاربع ولا سلام فيها والظ

ان المراد بالمنافق فيها هو المنافقون الذين نهى النبي ص من الصلوة عليهم كما اشير اليه في رواية
محمد بن مهاجر والظ ان المراد به المنافق الحقيقي لا المخالف على ان المقابل للمؤمن لا
يلزم ان يكون مطلق مخالفه بل يصح مقابلته مع كل قسم منه كما وقع في مقابلته في
حسنة فضيل بن يسار المتقدمة خصوص المستضعف نعم لو وقع المنافق في مقابلة المؤمن
في مقام حصر الاقسام ولم يرد به المنافق الحقيقي لدل ذلك على ان المراد به مطلق المخالف
لا خصوص قسم منه كالناصب ولم يحضرني الان رواية او عبارة من الاصحاب وقع فيها كذلك
هذا ثم ان الناصب خارج من فرق الاسلام كما سبق فلا يجب الصلوة عليه بل لا يجوز ولا
ينافي هذا حمل المنافق على الناصب والحكم بالصلوة عليه لان الصلوة التي لا يجوز عليه هو
ما اشتمل على الدعا له وما لا يشتمل على الدعا عليه واما اذا صلى للدعا عليه فلا منع
عنها اذ ليس هي من الصلوة حقيقة بل هو مجرد لعن ودعا عليه ولا منع منه بل رغب فيه
ومثله القول في صلوة النبي ص على ابن ابي واما الرمع انه قد نهى الله عز وجل عن الصلوة
عليهم بقوله تعو ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره وقد اشير اليه في رواية
الحلبي في حكاية صلوة رسول الله ص على ابن ابي واعتراض عمر عليه ص بقوله اولم ينهك
الله ان تقوم على قبره وسكوته ص ثم اعادته الاعتراض وقوله ص بعد ذلك ويلك ما
يدريك ما قلت اني قلت اللهم احش جوفه نارا واملا قبره نارا واصله نارا فابدى من
رسول الله ص ما كان يكره او من اظهار امر ابن ابي وكيفية صلوته عليه هنا والمخالفون
غير الناصب فقد اشرنا الى الخلاف في جواز الصلوة عليهم فعلى القول بعدم جوازها فالقول
فيه مثل الناصب سواء وعلى القول بجوازها او وجوبها فلا اشكال انه ع يبقى الكلام في الاكتفا
باربع تكبيرات فنقول ان الحكم به في المنافق الحقيقي مما يدل عليه الاخبار كرواية
محمد بن مهاجر واسمعيل بن همام السابقتين وصحيحة اسمعيل بن سعد الاشعري
المتقدم انفا وكذا صحيحة حماد بن عثمان وهشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال كان
رسول الله ص يكبر على قوم خمسا وعلى اخرين اربعا فاذا كبر على رجل اربعا اتهم يعني بالنفاق
واما في خصوص الناصب والمخالف مط فلم اقف على رواية تدل على الاقتصار فيه باربع
تكبيرات لكن الناصب لما لم يجب الصلوة عليه والصلوة عليه ليست الا دعاء عليه فالظ جواز
الاقتصار فيها بالاربع وما دونها ايضا انما الكلام في جواز الخمس وعدمه والامر فيه

هين بعد جواز الاقتصار فيها واما المخالف غير المناصب على ما هو المشهور من وجوب
الصلوة عليه ففيه اشكال العدم دليل على الاقتصار فيه مع عموم الروايات الدالة على
الخمس في غير المنافق وعدم ظهور دخوله في المنافق وفي الشرايع انما يجب الاقتصار في
الصلوة عليه على اربع تكبيرات اذا لم يعتقد مذهبه وفيه ان هذا لا يجري في مطلق
المخالف لعدم ظهور انطباق الكل على القول بالاربع نعم المعروف بين العامة القول بذلك
على ان الحكم بالوجوب بمجرد ذلك لا يخرج عن اشكال لكن لو ثبت الجواز فالامر في الوجوب هين
كما اشرنا اليه ايضا فتامل   ويلعنه عقيب الرابعة اراد باللعن مطلق الدعاء عليه
وان لم يكن بلفظ اللعن لخلو اكثر الروايات عنه وكون ظاهره هنا الوجوب باعتبار
الاتيان بلفظ المضارع الشايع استعماله بمعنى الامر وكلامه في سابقه كانه موافق لما
هنا فانه وان ذكر اولا وينصرف عن المنافق بالرابعة ولم يذكر اللعن لكن بعد ما ذكر
يدعو للمستضعف وللطفل وللمجهول بما ذكرنا ثم قال وللمنافق الجاحد للحق اللهم املا جوفه
اه وهو موافق لما هنا ثم رجح في الذكرى عدم وجوبه بناء على ان التكبير عليه اربع وبها
يخرج عن الصلوة واورد عليه في الشان الدعاء للميت وعليه لا يتعين وقوعه بعد الرابعة
وقد ورد الامر بالدعاء على المنافق في روايات وهو ظاهر في الوجوب وهو صحيح كيف ولو تم
ما ذكره لزم عدم استحبابه ايضا ولو قيل انه على تقدير الاستحباب يجوز ان ياتي به في
باقي التكبيرات او بعد الرابعة وان خرج بها من الصلوة فنقول على القول بالوجوب ايضا
كذلك لكن يمكن تاييد عدم الوجوب مضافا الى الاصل بحسنة محمد بن مهاجر عن اسمعيل
بن همام المتقدمتين بل بحسنة الفضلاء المتقدمة هناك ايضا فلا يبعد حمل الامر الوارد
في الروايات على الاستحباب على ان ذلك ات على القول بالوجوب ايضا لعدم وجوب لفظ
خاص عندهم مع وجود الاوامر بالفاظ مخصوصة الا ان يقال الوجوب الذي هو حقيقة
الامر اعم من التخييري فتامل   والاركان من هذه الواجبات اه ان حمل الركن على ما
يوجب تركه عمدا وسهوا وكذا زيادته البطلان على ما ذكروه في اركان الصلوة فلم نظفر
بما يدل على ركنيتها بهذا المعنى وان اكتفى فيه بالبطلان بتركه عمدا وسهوا فلا يبعد القول به
لعدم تحقق الامتثال لكن الكلام ح في التخصيص بها فان الاركان ايضا على القول بوجوبها
كما هو المشهور ينبغي ان يكون كذلك لعدم تحقق الامتثال مع تركها واعتقاد تركها سهوا

دون

دون هذه السبعة او الستة او عدم بطلان الصلوة بتركها عمدا ايضا وان اوجب
الاثم دونها لا بد له من دليل وليس وذكر في الذكرى ان الشاك في عدد تكبيراتها
يبني على الاقل لانه المتيقن فلو فعله ثم ذكر سبقه فالاقرب الصحة بناء على ان التكبير
ذكر حسن في نفسه ويحتمل البطلان لانه ركن ونيا ما زيادة الدعوات فلا يضر
قطعا ولو صلى قاعدا ناسيا فالاولى البطلان تاسيا لركنية القيام وكذا لو قعد
في بعضها ناسيا ان اتى بالتكبير فيه وذكر في موضع اخر انه لو سبق المأموم بتكبيرة فصاعدا عمدا
اثم واجزء ولو كان ناسيا او ظانا فلا اثم واعادها معه ليدرك فضل الجماعة في
اعادة العامد تردد من حيث المساواة لليومية وعدم اعادة العامد ولانها اركان
زيادتها كنقصانها ومن انها ذكر الله تعالى فلا تبطل الصلوة بتكرره وفي موضع اخر لو
زاد في التكبير متعمدا لم تبطل لانه خرج بالخامسة من الصلوة وكانت زيادة خارجة
عن الصلوة ولو قلنا باستحباب التسليم وكذلك لانه لا يعد جزءا منها ثم ان اعتقد شرعيته
فهو اثم والا فلا ولو زاد في الاثناء معتقدا شرعيته اثم ايضا والاقرب عدم البطلان
لما سبق في المأموم انتهى وقد ظهر كذلك بما نقلنا ان الحكم بالبطلان بزيادة التكبير
سهوا بل عمدا ايضا غير ظاهر نعم في صورة النقيصة على وجه لا يمكن تداركه كان بتحقق
الفصل الكثير فالظاهر البطلان لما ذكرنا من عدم تحقق الامتثال وفي نقل
عن الذكرى ما نقلنا من عبارته الاخيرة الى قوله لا يعد جزءا منها ثم قوله وقد يشكل كالاول
بما لو كبر عند بعض الادعية تكبيرتين فان كون الزيادة خارجة عن الصلوة هنا غير
واضح وفيه غفلة عما ذكره بعده فان مراد المص انه لو زاد اخر الصلوة متعمدا فلا تبطل
قطعا لان الصلوة تتم بالخامسة فالزيادة خارجة عنها ولو زاد في الاثناء فالاقرب عدم
البطلان لما ذكرنا في المأموم من انها ذكر فلا تبطل الصلوة بتكرره اي مع عدم
دليل على البطلان فلا يرد النقض بزيادة تكبيرة الاحرام في الصلوة عندهم وعلى هذا
فما اورده من الاشكال على كلامه غير متجه ومع قطع النظر عن كلامه الاخير ايضا
يمكن ان يقال ان الزيادة في الاثناء لا يوجب الحكم بالبطلان الا اذا زادت التكبيرات على
الخمس وما زادت عليها فيتوجه ما ذكره من وقوع الزيادة خارجة عن الصلوة غاية الامر
انه كبر عند بعض الادعية تكبيرتين اي بدعاء واحد انه ترك دعاء واحدة منها لا انه زاد

التكبير فان كان ترك الدعاء موجبا للبطلان كما لو كان عمدا وقيل بوجوب الدعوات
لاحتمال البطلان ح لما ذكرنا من عدم تحقق الامتثال فالبطلان ح باعتبار ترك
الدعاء لا لزيادة التكبير والا فلا دليل لبطلانها والقول بانه اذا كبر عند بعض الادعية
تكبيرتين فلا يحتسب التكبيرة الزيادة مكان التكبيرة التي بعدها العدد قصدها بل
يقع زائدة في الاثناء ويجب الاتيان بما بعدها الا ان يخرج عن اسم الصلاة فلا يكفي الاتيان
بالخمس من غير اعتبار قصد ان هذه تكبيرة اولى او ثانية فتامل واستغفر نعلم
شيعرا وستة الترديد باعتبار اختلاف المنافي وغيره في التكبيرة الخامسة ويجي
الكلام في ركنية النية وكون زيادتها موجبة للبطلان في نية الصلوة بعيد الاطلاع
عليه انش … هنا ايض   من الحدث اجماعا وتدل عليه الروايات ايضا
كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سئلته عن الرجل يصلي الجنازة وهو على غير
طهر قال فليكبر معهم وموثقة يونس بن يعقوب المتقدمة في حاشية اعتبار ستر العورة
وغيرهما من الاخبار   بل لا يشرع بخصوصه في الذكرى اجمع الاصحاب على
سقوط التسليم وظاهرهم عدم مشروعيته فضلا عن استحبابه وفي قائلين فيها
تسليم واحتج عليه باجماع الفرقة ونقل عن العامة التسليم على اختلافهم في كونه
فرضا او سنة وهو يفهم كونه عنده غير سنة وقال ابن الجنيد ولا استحب التسليم فيها
فان سلم الامام فواحدة عن يمينه وهذا يدل على شرعيته للامام وعدم استحبابه
لغيره او على جوازه للامام من غير استحباب بخلاف غيره انتهى ولا يخفى ان مراده
من نفي مشروعيته بقرينة قوله فضلا عن استحبابه ما يشمل الاباحة ايضا وان كا
الشرعية في كلامه اخرا بمعنى الراجح واما في كلام … فيحتمل الوجهين لكن قوله
بخصوصه يشعر بالمعنى الاخير اي لا رجحان له في خصوص هذا الموضع وان كان التسليم
على المؤمنين والصالحين امرا مرغوبا اليه في نفسه مط ولم يدع الاجماع على
نفي الشرعية لما ذكره المص في الذكرى ان الاجماع المعلوم انما هو على عدم وجوبه
وقد عرفت ان كلام ابن الجنيد يدل على جوازه للامام بل يحتمل استحبابه بقوله
هنا وفي بعض النسخ ولا التسليم عندنا اجماعا وقد ضرب على لفظ عندنا في نسخة
الاصل التي بخطه ره وكانه باعتبار انه يوهم ان الاجماع الناقض من العامة والخاصة

ولي

والسر كما ان الطهارة شرطها عند اكثر الجمهور وهو يفيد اجماع منا فانهم وبد ايض
على عدم وجوب التسليم مضافا الى الاجماع ما ورد من الروايات المتظافرة في بيان
كيفية صلوة الجنازة وانه ينصرف بالخامسة من غير ذكر تسليم فقد وردت الاخبار
بنفيه صريحا ايض كصحيحة اسمعيل بن سعد المتقدمة وحسنة الحلبي وزرارة بابن قيم عن
ابي جعفر ع وابي عبد الله ع قالا ليس في الصلوة على الميت تسليم ومثله رواية الحلبي
عن ابي عبد الله ع وقد ورد هنا التسليم في روايات ايض كموثقة سماعة وفي اخرها
فاذا فرغت اي من خمس تكبيرات سلمت عن يمينك في بعض النسخ على بدلا عن كذا في
يب هذه الرواية في في ايض عن سماعة بسند اخر وليس فيها هذه الزيادة وموثقة
عمار عن ابي عبد الله ع وفي اخرها اخر الدعاء الخامسة اللهم عفوك عفوك وتسلم وموثقة
عمار ايض عن ابي عبد الله ع سئل عن ميت صلي عليه فلما سلم الامام فاذا الميت مقلوب
رجليه وفي بعض النسخ رجلاه الى موضع راسه قال يسوى ويعاد الصلوة عليه وفي
رواية يونس عن ابي عبد الله ع وفي اخرها والخامسة يسلم ويقف مقدار ما بين التكبيرتين
ولا يبرح حتى يحمل السرير من بين يديه وهذه الروايات مع كونها غير نقية الاسناد
وقطع الاولى محمولة على التقية ويشكل ذلك فيما تضمن التكبيرة الخامسة الا ان يقال
التقية منها البت في مرتبة التقية في ترك التسليم لوجود التكبيرة الخامسة في رواياتهم
ايض فانهم نقلوا في صحاحهم عن زيد بن ارقم انه كبر على جنازة خمسا وقال كان رسول
الله ص يكبرها ولفظ كان يشعر بالمحافظة الى غير ذلك من رواياتهم ولكنهم لم يعملوا
بها وعملوا بما بعده من الاربع وما في كلام بعض شراح مسلم انه انما ترك القول
بالخمس لانه صار علما للتشيع ويمكن ان يكون ذلك في اواخر الامر لا في عصر ورود هذه
الروايات فلا ينافي ما ذكرنا ويمكن حملها ايض على الاستحباب لو لم يثبت الاجماع
على نفي الاستحباب على ان الروايتين الاخيرتين مختصان بالامام وقد عرفت اشعار
كلام ابن الجنيد بالاستحباب في تسليمه اما الاولى منهما فظ مع ان التسليم فيها في كلام
الراوي وليس فيها الا تقرير الامام والامر فيه سهل واما الثانية منهما فلقوله ع
لا يبرح او فان استحباب ذلك مخصوص بالامام ولا يستحب لغيره كما صرح به المص في الذكرى
فتامل   ومن التسبيع ظاهر كان فيه اشارة الى انه يستحب التسبيع المتي وترك الركوب في

[illegible]

فى المنتهى يستحب المشى مع الجنازة ويكره الركوب وهو قول العلماء كافة واستدل عليه من الجنازاما
بروايته ابى بصير عن ابى جعفر ع من مشى مع جنازة حتى يصلى عليها ثم رجع كان له قيراطا
والمشى حقيقة فى غير الركوب وصحيحة عبد الرحمن بن ابى عبد الله عن ابى عبد الله ع قال
مات رجل من الانصار من اصحاب رسول الله ع فخرج رسول الله ص فى جنازته يمشى فقال له
بعض اصحابه الا تركب يا رسول الله ص فقال انى لاكره ان اركب الملئكة يمشون وبانها طاعة
وعبادة والمشى فيها اشق فيكون افضل لقوله ع افضل الاعمال احمزها ولا يخفى
ان ظ عبارته فى الدعوى هو كراهة الركوب لكن دليله الاول والاخير لا يدلان الا على
افضلية المشى واما الصحيحة فظاهره الكراهة لكن فى اثبات الحكم الكلى بها اشكال
لعدم ظهور مشى الملئكة مع كل جنازة ويدل ايض بظاهره على الكراهة حسنة ابن ابى
عمير بن ابرهيم عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله ع قال راى رسول الله ص قوما خلف جنازة
ركبانا فقال ما استحى هؤلاء ان يتبعوا صاحبهم ركبانا وقد اسلموه على هذه الحالة وكذا
رواية غياث بن ابرهيم عن ابى عبد الله ع عن ابيه عن على ع انه كره ان يركب الرجل مع
الجنازة فى بداءة الامن عذر وقال يركب اذا رجع ولا يبعد حمل الكراهة فى كلامهم وكذا الروايات
على مرجوحية الركوب بالنسبة الى المشى وان كان راجحا على ترك التشييع بالكلية لعموم اكثر
روايات التشييع وما ورد فيها من الاجر كحسنة جابر بابرهيم عن ابى جعفر ع قال اذا دخل
المؤمن قبره نودى الا ان اول حبائك الجنة الا واول حباء من تبعك المغفرة ورواية
اسحق بن عمار عن ابى عبد الله ع قال اول ما يتحف به المؤمن يغفر لمن تبع جنازته ورواية
جابر عن ابى جعفر ع قال من شيع ميتا حتى يصلى عليه كان له قيراط من الاجر ومن بلغ معه
الى قبره حتى يدفن كان له قيراطان من الاجر والقيراط مثل جبل احد الى غير ذلك من الاخبار
والله تعالى يعلم ويحتمل ان يكون اشارة الى ان استحبابه يكون خلفه او الى احد جانبيه
انما هو للماشى واما الراكب فقالوا انه يتاكد عليه المشى خلفه لما روى عن النبى ص الراكب
يسير خلف الجنازة والماشى يمشى خلفها وامامها وعن يمينها ويسارها قريبا منها واما
افضلية المشى باحد الوجهين فلرواية اسحق بن عمار عن ابى عبد الله ع قال المشى خلف
الجنازة افضل من المشى بين يديها ولا باس ان يمشى بين يديها كذا فى التهذيب وليس فى الكافى
قوله ولا باس الخ ورواية السكونى عن جعفر عن على ع قال سمعته يقول اتبعوا الجنازة

ولا تتبعكم

ولا تتبعكم خالفوا اهل الكتاب ورواية جابر عن ابى جعفر ع قال مشى النبى ص خلف الجنازة
فقيل له يا رسول الله ما لك تمشى خلفها فقال ان الملئكة رايتهم يمشون امامها ونحن
تبع لهم ورواية سدير عن ابى جعفر ع قال من احب ان يمشى مشى الكرام الكاتبين فليمش
جنبى السرير واما ما ذكره الش من كراهة ان يتقدمه فنسبه المص فى الذكرى الى كثير من
الاصحاب قال فى المعتبر وتركه افضل وهو اولى انتهى ووجه الاولوية ان خبر اسحق على ما فى
التهذيب صريح فى افضلية المشى خلفها وظاهرها فى عدم كراهة المشى بين يديها ورواية جابر ايض
لا تدل على ازيد من الافضلية مع انها لا تدل ايض على الحكم الكلى بها كما اشرنا اليه فى نظيرها
فينبغى حمل رواية السكونى ايض على ذلك هنا مع ضعف سندها ومعارضتها بصحيحة
محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سالته عن المشى مع الجنازة فقال بين يديها وعن يمينها وعن
شمالها وخلفها ورواية محمد بن مسلم ايض عن ابى جعفر ع قال امش بين يدى الجنازة وخلفها
ويمكن الحمل على الكراهة فى كلام كثير من الاصحاب ايض على المرجوحية بالنسبة الى المشى على
احد الوجهين الاخيرين لا الكراهة بالمعنى المتعارف اى مرجوحية فعلها بالنسبة
الى تركها مط ومن هنا يظهر ان ما نقله عن بعض ايض لا يخلو عن شئ فان ظاهره ان تركه افضل
من فعله مط ولا يستفاد ذلك من الاخبار بل الظ انه ليس فى ذلك الا الكراهة التى ذكرها
كثير من الاصحاب ايض فالاظهر ما ذكره المص وعبارته ايض ليست كما نقله بل هكذا وافضل
ما يمشى المشيع للجنازة خلفها او عن يمينها او عن شمالها وان تقدمها العارض ولضرورة لم يكن
عليه حرج وان كان لغير ضرورة فيكون قد ترك الافضل وهى جيدة وقال المحقق فى المعتبر مشى
المشيع وراء الجنازة او مع جانبيها افضل من تقدمها وهو مذهب فقهائنا غير الحلى لا اكره المشى
امامها بل هو مباح وكانه اراد بالاباحة نفى الحرمة والكراهة فقط والا فالمندوب ان كان
مرجوحا بالنسبة الى مندوب اخر لا الاباحة بالمعنى المعروف المتساوى الطرفين اذ لم يظهر
ذلك من الاخبار فتامل هذا كله فى جنازة المؤمن واما المخالف فيكره المشى امامه لرواية
ابى بصير قال سالت ابا عبد الله ع كيف اصنع اذا خرجت مع الجنازة امشى امامها او خلفها
او عن يمينها او عن شمالها قال ان كان مخالفا فلا تمش امامه فان ملئكة العذاب يستقبلونه
بانواع العذاب ومثله رواية السكونى عن ابى عبد الله ع وهذا ايض مما يؤيد نفى الكراهة فى
غيره ويدل صريحا على الحكم برواية يونس بن ظبيان عن ابى عبد الله ع قال امش امام جنازة

المسلم العارف ولا تمش امام جنازة الجاحد وان امام جنازة الكافر فرعون بهرالنار
ولا يخفى ان ظ هذا الخبر افضلية المشي امام جنازة المسلم لكن يمكن حمله جمعا بين
الاخبار وبقرينة المقابلة مع الشي الاخر على الجواز فانهم لغير تقية فان المعروف
بين غير الحنفية منهم ان المشي امامها افضل لما رواه عن ابن عمر انه ق رايت رسول الله
وابا بكر وعمر يمشون امام الجنازة مع انهم رووا عن علي ع انه ق فضل الماشي خلف الجنازة
على الماشي امامها كفضل المكتوبة على التطوع سمعته عن رسول الله ص واما الحنفية
فوافقونا في ذلك ثم ان الش في ش شاهد المشيع في مثل هذه العبارة بالماشي مع الجنازة
الى موضع الدفن او الصلوة ظاهره ان التشييع المستحب هو ما يكون الى احدهما ولا يحصل
بانقل منه والظ صدق التشييع والتبعية الواردة في الاخبار بالتشييع وللتابعة في الجملة
ان لم يكن الى احدهما والظ ان الش استنبطه من روايتي ابي بصير واسحق بن عمار المتقدمتين
انفا حيث جعل المرتبة الاولى فيهما المشي والتشييع الى الصلوة وجعل لها قيراطا لا يحتمل
ضعفه فان غاية ما يدل عليه عدم حصول القيراط قبل ذلك لا عدم حصول الاجر الزائد
ام وما روي عن امير المؤمنين ع انه ق من تبع جنازة كتب الله له اربعة قراريط قيراط
باتباعه اياها وقيراط بالصلوة عليها وقيراط بالانتظار حتى يفرغ من دفنه وقيراط بالتعزية
وان كان يشعر بان التبعية هو ما يكون الى الفراغ من الدفن حيث جعل هذه القراريط
لمطلق من تبع لكن يمكن حمله على التبعية الكاملة فتخصيص العمومات بمجرد هذه الرواية
مشكل جدا وفي حسنة زرارة في حكاية حضور ابي جعفر ع جنازة رجل من قريش وتكلفه لها
له ع بالرجوع ما يؤيد ما ذكرنا حيث ق ع بعد ما ق له زرارة قد اذن لك في الرجوع ولي حاجة
اريد ان اسئلك عنها امضه فليس باذنه جئنا ولا باذنه نرجع انما هو فضل واجر طلبناه فبقدر
ما يتبع الجنازة الرجل يوجر على ذلك وفي مرتبة في ى ادنى مراتب التشييع ان يتبعها الى
المصلى فيصلي عليها ثم ينصرف واوسطه ان يتبع الجنازة الى القبر ثم يقف حتى يدفن واكمله
الوقوف بعد الدفن ليستغفر له ويسال الله تع له الثبات على الاعتقاد عند سؤال الملكين
انتهى ولعل مراده في المراتب الحاصلة التي ورد فيها اجر بالخصوص فتامل والتربيع وهو حمله
اعلم ان التربيع المستحب في حمل الجنازة يطلق على معنيين الاول حملها من الجوانب الاربعة باربعة
رجال وغير رد على الشافعية حيث جعلوا حملها بين العمودين افضل من حملها من الجوانب الاربعة
وكان

وكان ذلك باخراج خشبتين طولا من راس الجنازة وخشبتين من جهة الرجل فيدخل الرجل
بين العمودين ويحملها وق مرة في ذه ولا يمكن مثل ذلك في المؤخر لانه يكون وجهه الى الميت
لا يبصر طريقه فيحمل العمودين رجلان يحمل كل واحد منهما احد العمودين على عاتقه كما يفعل
في التربيع ثم ان الافضل مع زيادة المشقة عن الاربعة حملها على التناوب ليشترك الجميع في
الاجر والثاني انه يستحب لكل رجل حملها بجوانبها الاربعة كيفما اتفق ثم افضل ذلك حملها
على الترتيب المخصوص الذي ذكره اما استحبابه كيفما اتفق فلحسنة جابر وخبر ابي ابرهيم بن هاشم
وفي يب بابرهيم بن مهزيار عن ابي جعفر ع ق من حمل جنازة من اربع جوانبها غفر الله له
اربعين كبيرة ومرسلة سليمن بن خالد عن ابي عبد الله ع ق من اخذ بقوائم السرير غفر الله
له خمسا وعشرين كبيرة فاذا اربع خرج من الذنوب ومرسلة عيسى بن راشد عن ابي عبد الله ع
من اخذ بجوانب السرير الاربعة محى الله عنه اربعين كبيرة من الكبائر ومرسلة ايضا انه ق ع
لاسحق بن عمار اذا حملت جوانب السرير سرير الميت خرجت من الذنوب كما ولدتك امك ومن
هذه الروايات يظ استحباب التربيع بالمعنى الاول ايضا واما فضيلة الترتيب المخصوص فلما
سيجيء واصله ان يبدء بمقدم الحامل ق الشيخ في ير ويستحب لمن يشيع جنازة المؤمن ان يحمله من
اربع جوانبه يبدء بمقدم السرير الايمن ثم يمر عليه ويدور من خلفه الى الجانب الايسر ثم يمر عليه
حتى يرجع الى المقدم كذلك دور الرحى وقريب منه عبارته في ط كما ستنقله وهذا هو المشهور بين الاصحاب
وق في ف صفة التربيع ان يبدء بمقدم الجنازة ويأخذ بيمينه ويتركها على عاتقه ويربع الجنازة
يمشي الى رجليها ويدور دور الرحى الى ان يرجع الى يمنة الجنازة فيأخذ ميامن الجنازة بمياسره
ثم استدل باجماع الفرقة وعملهم ولا يخفى ما بين ظ الكلامين من التعاكس ويدل على الاول
رواية العلاء بن سيابة عن ابي عبد الله ع ق تبدء في حمل السرير من الجانب الايمن ثم تمر عليه من
خلفه والجانب الاخر حتى يرجع الى المقدم كذلك دوران الرحى عليه ورواية فضل بن يونس ق سالت
ابا ابرهيم ع عن تربيع الجنازة ق اذا كنت في موضع تقية فابدأ باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم
ارجع من مكانك الى ميامن الميت لا تمر خلف رجليه البتة حتى تستقبل الجنازة فتاخذ بيده اليسرى
ثم رجله اليسرى ثم ارجع من مكانك لا تمر خلف الجنازة البتة حتى تستقبلها تفعل كما فعلت اولا
وان لم تكن تتقي فيه فان تربيع الجنازة الذي جرت به السنة ان تبدأ باليد اليمنى ثم الرجل اليمنى
ثم بالرجل اليسرى ثم باليد اليسرى حتى تدور حولها ويدل على الثاني رواية علي بن يقطين عن ابي الحسن موسى ع

وفي بعض النسخ يكتب وفي بعض النسخ يب بكتف شاه

المستوفي حمل الجنازة ان تستقبل جانب السرير لتفك الايمن فتلزمه الايسر بكتفك الايمن ثم تمر عليه الى الجانب الاخر وتدور من خلفه الى الجانب الثالث من السرير ثم تمر وتدور عليه الى الجانب الرابع مما يلي يسارك كذا في ق وفي نسخ يب بعض اختلاف ولكن مفاد الكل واحد والمصنف ره في بعض ما ذكران الشيخ في ف حمل على رواية علي بن يقطين ق ويمكن حمله على التربيع المشهور لان الشيخ ادعى عليه الاجماع وهو في ط ويه وباقي الاصحاب على التفسير الاول فكيف يخالف دعواه ولا ينفق في ف بيد ويعدور الرحى كما في الرواية وهو لا يتصور الا على البداة بمقدم السرير الايمن والختم بمقدم الايسر والاضافة ههنا مقلوب متعاكس والراوندي حكم كلام يه دق وفي معناه الاستعير انتهى واراد بقوله لان الشيخ اه ان الشيخ في ف ادعى الاجماع على ما ذكره مع انه في ط ويه وباقي الاصحاب على التفسير الاول فينبغي حمل كلامه في ف على ما يرجع الى التفسير المشهور ليستقيم دعواه واما ما في ك حيث ذكر التفسير المشهور ثم قال وذكر ذلك الشيخ في ط ويه وادعى عليه الاجماع ثم نقل قولين بلا دعوى اجماع فكانه سهو منه ره اذ الشيخ ما ادعى الاجماع على ما ذكره في ط ويه بل انما ادعى الاجماع على ما ذكره في ف والظن انه لم يراجع كتب الشيخ وانما استفاد ما ذكره من عدم التامل فيما نقلناه من عبارة الذكرى فحمله على دعوى الشيخ الاجماع على التربيع المشهور وانها في ط ويه وكما ترى هذا ثم نقل عن المص ما ذكره من امكان الجمع بينهما وفيما ذكره من امكان الجمع بين الكلامين من اصحاب نظر فيما علمناه عليه لا يخفى ان الظاهر ان الرواية عنه بمنزلة دابة مشى واستلقى عليها انسان بحيث يضع راسه على راسها وعلى هذا يكون ايمن السرير على يسار الميت وبالعكس فالشهيد جعل اولا المشهور المستفاد من الروايتين الاوليين وكتابي الشيخ هو الابتداء بيمين السرير والقول الاخر المستفاد من ف ورواية علي بن يقطين هو الابتداء بيسار السرير ثم اشار الى انه يمكن حمله على التربيع بمعنى المشهور اي حمل عبارة ف فقط او رواية علي بن يقطين ايض اما الاول فيحمل الجنازة فيها على الميت ولا بعد فيه بل هو الظاهر منها على بعض الاحتمالات على ما سبق واما الثاني فبان يحمل السرير في الرواية على ايسر الميت لا ايسر السرير كما هو ظاهرها فينطبقان على ما هو المشهور من الابتداء بيمين السرير فان قلت كيف يمكن حمل رواية علي بن يقطين على هذا المعنى مع ان فيها الى الجانب الرابع مما يلي يسارك فاذا كان الابتداء بايمن السرير الذي هو ايسر الميت فيكون الجانب الرابع مما يلي يمين الحامل لا يساره وانما يلي الجانب

الرابع

لان قوله عم الايمن من الميت او من السرير غلط منه مرتع في الابتداء بيمين السرير فانه اذا كان الجانب الاول الذي يرجع اليه هو يمين الميت فلا يمكن ان يجب الاول الذي وقع الابتداء به هو يمين السرير الذي اعتبره كما ذكره والا فالجانب الاول هو يمين الميت لا الجانب الاول الا ان يقول ان هذا الرابع اذا حمل قوله عم الايمن من الميت على الرجوع الى الجانب الاول فلا تصريح فيه بذلك بل يكفي في تمكين التمييز ثم الرجوع من ملك شك ما ترى الايمن من الميت حتى يستقبل الجنازة فيكون يمين الميت هو الذي عليه حمل الرجوع لا الجانب الاول وهو يمين السرير او يكون التمييز من ملك الى الايمن ودعا هذا الفقه فيس يسار الميت منتهى دوره بمن انتقال الى جهة ونية الرجوع وعلى الوجهين فيدل على الابتداء بيمين الميت الاول كما في

الرابع يساره اذا كان الابتداء من ايسر السرير وايمن الميت وفي بعض نسخ يب مما يلي يسار الامر فيه ايض كذلك اما على تقدير رجوع الضمير الى الحامل فظ واما على تقدير رجوعه الى الميت كما هو الظ فلان الجانب الرابع انما هو يلي يسار الميت اذا وقع الابتداء من ايسر السرير لا من ايمنه قلت هذا اذا حمل قوله مما يلي يسارك على المعنى الجانب الرابع الذي يلي يسارك ولك ان تحمله على ان المراد الجانب الرابع بالنسبة الى ما يلي يسارك اولا اي الرابع من الجانب الذي ابتدات به وكان يلي يسارك وكذا الكلام على النسخة الاخرى ح فينطبق على ما ذكر في الكتابين ثم ما ذكر في اول الرواية من لزوم الايسر بالكتف الايمن ظاهر في ايسر السرير فان حمله بالايمن ايسر واما حمل ايمن السرير الذي هو ايسر الميت بالايمن فلا يخلو عن عسر لكن ليس مما لا يمكن الحمل عليه خصوصا بعد اخراج الخشبتين على النحو المعهود الان ولا يخفى ان لو حمل عبارة ف على ما يوافق الكتابين يلزم ما ذكرنا من العسر في صورة الرجوع ايض فان حمل يسار الميت بمياسره عسر بل العكس مع انه لا اشاهد للعسر في الرواية الا ان يستنبط ذلك بالمقايسة والمقابلة والاظهر حمل عبارة ف وعلى ظ الرواية الثالثة وحملها في الكتابين عليه بان يحمل الايمن فيهما على ايمن الميت لا السرير وح فيا خذ في كل من الجانبين بما هو اخف وايسر وح يمكن حمل الروايتين ايض على هذا بل ربما كان حمل رواية الفضل عليه اظهر حيث اعتبر فيها باليد والرجل وايض ذكر في اول الخبر الى ميامن الميت والعجاب الشهيد كما في ده في ش نقل رواية العلا ثم ق ومثله روى الفضل بن يونس عن الكاظم عم الا انه صرح فيه بان المبدا به ايمن السرير لا الميت مع انه لا اشعار فيها بذلك ايض بل الظ منها انه الميت على ما ذكرنا ثم رواية العلا حيث ق ييدء في حمل السرير من الجانب الايمن ربما توهم ظهورها في جانب السرير ولكن الامر فيه هين كما لا يخفى واما ما تمسك به في الذكرى من حديث دور الرحى فكانه لا بد ودعلى ما يمين او يغني جع اذ الظ ان الغرض من التشبيه بها انما هو مجرد انه لا بد من التعدد وعدم الرجوع كما يفعله العامة واشبه السير في رواية الفضل على ان الادح على ما الرحى ما كان منها ما دبا لتحرك من اليمين الى الشمال وعلى هذا فالتشبيه بها لعله يؤيد حمل عبارة ف على الابتداء بايمن السرير الذي يلي يمين الميت فان الرحى اذا تحرك على ما ذكرنا فالجزء الذي توهم على يسارك بمنزلة يدها اليسرى يحرك من موضعه الى موضع رجلها اليسرى ثم الى موضع رجلها اليمنى ثم

[illegible]

الى موضع يدها اليمنى فعدمان المربع على الوجه المذكور موافق لمعد انها واما الجزء
الذي هو بمنزلة بينها فيحرك من موضع يدها اليمنى الى موضع يدها اليسرى ثم رجلها
اليسرى وهكذا فالتشبيه بالرحى لا يناسب طريقة الكتابين واما غيرها من الارضا
فلا يتميز لها يمين ولا يسار الا بالاعتبار فاذا استقبلها احد يجب يكون يمين الموضع
الذي يتحرك اليسرى ويساره الى الموضع الذي يتحرك عنه يمين الرحى ح بعين على قياس ما ذكر
في السابق ويكون دورانها مثله وان استقبلها في مقابل تلك الجهة بحيث يتحرك الرحى
اولا الى يمنا الرجل الى عينيه ينعكس اعتبار يمين الرحى ويمينها الماح فيتحرك الجزء الذي على
يمن الماح بمنزلة يدها اليسرى من موضعه الى موضع رجلها اليسرى ثم الى الموضع رجلها اليمنى
ثم الى الموضع يدها اليمنى وح فالتشبيه بالرحى خلاف ظ ف فاذا دار الامر فيها على ما ذكر من
الاعتبار فالتشبيه بدورانها الاصلح موافق الشيخ الاحتمالين بل الظ في الجميع حمل يمينها ويسارها
على قياس ما يترجح منها باليد تعرفت ان دورانها على وفق ف على ما حملنا والمهذب والمبادي
في شئ تا بعين ذكر ان افضل هما ما يرما رواه العلا بن سابه والفضل بن يونس وان في خبر
على بن يقطين حمل الجانبين الاولين الحلم لوافق خير من ذلك ان افضل هيا تران يبدأ
بتقديم اليسر الايمن وهو الذي يلي يسار الميت فيحمل بكتفه الايمن ثم ينتقل الى موضع اليسرى الا
فيحمله ايضا بكتفه الايمن ثم ينتقل الى موضع اليسر الايسر فيحمله بكتفه الايسر وهنا هو المشهور
وكيفيته لا يخ عن اجمال في عباراتهم واشتباه ومحصلها ما ذكرناه من صح بهذه الهيئة
المص في ي ح شيخ في ط وكثير من الجماعة انتهى وانت خبير بان المشهور هو الابتداء بيمين السرير
واما حكمه بالحمل بالكتف الايمن اولا ثم بالايسر فلم يذكر في كلام الاكثر وانما وقع في بعض
العبارات كالمحرر ويرش وقد عرفت ما فيه من العسر ولا شاهد عليه من الروايات الا ان يحمل
رواية علي بن يقطين على ما توافقه مضيا على الاول ويستفاد الثاني بالمقابلة والقياس
كما اشرنا اليه ولعل نقله الخبر علي بن يقطين في المصرح عليه للاشارة الى هذا وفيه ضعف
والاظهر على ما هو المشهور الحمل من الجانبين بما هو ايسر لا سيما في الايسر فتدبر ويمكن ان
ايضا ان المشهور عندهم هو الابتداء بيمين اليسرى مع ان يمين السرير هو الذي يلي يسار
الميت متبرا من كلامهم وعلى هذا فلذلك يحمل كلام الذكرى على مثل ما ذكرنا من الاحتمال
الاخير بان يجعل يسار الاعتبار السرير بمنزلة انسان استلقى على ظهره كالميت ح فيكون يمينه

بيمين

يمين الميت ويساره يساره او يقال انه لم يعتبر للسرير يمينا ولا يسارا الا باعتبار الميت
وعلى هذا فالمستفاد من الروايتين وكتابي الشيخ هو الابتداء بيمين السرير والميت والآخر
الاخير المستفاد من ف وبعبارة علي بن يقطين هو الابتداء بيسارهما ثم اشار الى انه
يمكن حمل عبارة ف وكذا الرواية الثالثة على التربيع المشهور بان يجعل السرير
بمنزلة دابة على ما ذكرنا فيكون يساره على يمين الميت فلذا عبر عنه بالايسر فيوافق ما
هو المشهور من الابتداء بيمين الميت واما قوله وهو لا يتصور الا على البداءة بمقدم السرير
المختم بمقدم الايسر على الاعتبار الاول الذي حمل عليه بناء كلامه اولا فهو ان يكون
يمين السرير ويساره هو يمين الميت ويساره هنا وعلى هذا نظ لما ذكره من التأييد بجعلك
الرحى وجه كما هو ظ مما سبق ويؤيد هذا ان مر في ي بعد ما ذكر ان التربيع المستحب عندنا
ان يبدأ الحامل بمقدم السرير الايمن ثم يمر معه ويدور من خلفه الى الجانب الايسر فيأخذ
رجله اليسرى ويمر معه الى ان يرجع الى المقدم كذلك دور الرحى ف وحاصل ما ذكرناه
ان يبدأ فيضع قائمة السرير الذي يلي اليد اليمنى للميت فيضعها على كتفه الايسر ثم ينتقل
فيضع القائمة التي تلي رجله اليمنى على كتفه الايسر ثم ينتقل فيضع القائمة التي تلي رجله
اليسرى على كتفه الايمن ثم ينتقل فيضع القائمة التي تلي يده اليسرى على كتفه الايمن وهكذا
انتهى وهذا تصريح منه ره بان المراد بيمين السرير هو التي تلي اليد اليمنى للميت على ما
ذكرنا في الوجه الاخير لكن قوله فيضعها على كتفه الايسر كما ترى خلاف ما في العرف ولا شاهد عليه
في الروايات بل الوجه رواية علي بن يقطين على ما نبا فقد فهي تدل على وضعها على الايمن فالاظهر
تبديل الايسر في الموضعين بالايمن وبالعكس نعم لو قيل ان تقديم اليمنى في الموضعين على اليسرى
فيهما وقع سهوا والصواب العكس امكن ان يكون هذا في موضعه اذ عند الابتداء بيمين السرير
يوضع على الكتف الايسر ثم عند الانتقال الى الجانب الآخر على الايمن اخف وايسر على ما اشرنا اليه
وح يسقط التأييد الذي ذكرنا لكنه ره في التحرير مع قوله بالابتداء بيمين السرير صرح بالوضع على
الايمن اولا ثم على الايسر فالظ ان السهو في هذه العبارة لو وقع انما وقع في الايسر والايمن لا
في اليمنى واليسرى وح نيؤيد ما ذكرنا ومما يؤيد ايضا وقوع السهو في الايسر والايمن انه نسب اختيار
ما ذكره الى بعض العامة ايضا كاسحق وسعيد بن جبير مع الشيخ في ف ايضا نسب اختيار ما ذكره
اليهما وفيما ذكره الوضع على الايمن في الاولين وعلى الايسر في الاخيرين فيعلم منه ان السهو في عبارة

المنهى انما وقع فى الايسر والايمن لا فى اليمنى واليسرى ومن هنا يعلم انه ينبغى حمل عبارة على
ماذكرنا اخيرا من الابتداء بايسر الميت حتى يكون ما اختاره مذهب ابن جنيد واسحق اذ لو حمل
على ايسر الميت لم يوافق مذهبهما على ما نقله فى ى فانهم وقد ظهر بما تلونا عليك ان ما ذكره
الشهيد الثانى ره من ان من صرح بهذه الهيئة لم فى ى فيه ما فيه اذ فيه غفلة عما ذكره ره
فى الحاصل لانه لا ينطبق على ما ذكره ام سواء صحت العبارة او وقع فيها سهو فى الايمن والايسر
فى اليمنى واليسرى وانما ينطبق على ما ذكر لو وقع السهو فيهما جميعا ومع تجويز ذلك من ابن حكيم
بر وكيف يكون كلامه صريحا فيما ذكر هنا وانما نسبه الى الشيخ فى لم يفسر انه مافيه بل عبارته
طهكذا ويحب لمن شيع الجنازة ان يحمله من اربع جوانبه يبدء بمقدم السرير الايمن يمر معه
ويدور من خلفه الى الجانب الايسر فيأخذ رجله اليسرى ويمر معه الى ان يرجع الى المقدم كذلك دور
الرحى انتهى وليس فيه الا التصريح بالابتداء باليمنى واما ان يمين السرير ماذا فلا يفهم من كلامه
كما احتمل ما ذكر محتمل ايضا ماذكرنا بل يقرب منه ماذكره فى ف ينبغى حمله على ما ذكرنا لعل
نسبة الى كثير من الجماعة ايضا خلاف ما نقله بالتصفح والتتبع بل كلام الاكثر على ما رأينا موافق
لما فى ط من الابتداء بيمين السرير وقد عرفت حاله او ابعد دلالة منه على ما ذكره ره مثل عبارة
ن حيث ق وافضل التربيع فيحمل اليد اليمنى بالكتف اليمنى ثم الرجل اليمنى كذلك ثم الرجل اليسرى
بالكتف الايسر ثم اليد اليسرى كذلك حيث عبر باليد والرجل اللتين ربما تدعى ظهورهما فى يد
الميت والله تعالى يعلم انتهى ما كتبته عليك وقد ظهر بما فصلنا ان الاولى الابتداء بيسار الميت
اخذا فى الجانبين بما هو ايسر اذ به يسهل الجمع بين الروايات بحمل الاوليين على الثالثة
سواء وافق المشهور ام لا وما ذكره الشهيد هنا موافق لما نقلنا عنه فى ى وشا وقد عرفت حاله
وانما اطنبنا القول فيه تحصينا للاذهان وتحرزا للاوهام والا فالخطب سهل لان المقام مقام
الاستحباب ومع ذلك كانه ليس من المستحبات التى بها زيادة اهتمام كما يظهر مما رواه فى يب
عن الحسين بن سعيد وطريقه اليه صحيح انه كتب الى ابى الحسن الرضا عليه السلام يسأله عن سرير الميت
يحمل اله جانب يبدء به فى الحمل من جوانبه الاربعة او ما خف على الرجل يحمل من اى الجوانب شاء
تكت من ايها شاء وفى رواية جابر عن ابى جعفر عم السنة ان يحمل السرير من جوانبه الاربع وما كان
بعد ذلك من حمل فهو تطوع ويحتمل وجهين الاول ان السنة الاكيدة هى حمل السرير من الجوانب
الاربعة مرة وما كان بعد ذلك من تكرار الحمل فهو تطوع وزيادة فضل والثانى ان السنة

الاكثر

الاكثر حمل السرير من الجوانب الاربعة وما كان بعد ذلك من كيفية الحمل فهو تطوع ثم على هذا
ايضا يحتمل الوجهين الاول ان يكون المراد بالحمل من الجوانب الاربعة هو التربيع بأربعة رجال
لا كما يفعله العامة فى الحمل بين العمودين والثانى ان يكون المراد به التربيع المستحب للحامل
من الاخذ بالجوانب الاربعة كيفما اتفق هذا اذا كان يحمل السرير بالباء المثناة من تحت ولو كان
بالمثناة من فوق فالظاهر بناء على المعنى الاخير هو الوجه الاخير فافهم ويقول بسم الله
مستنده كما صرح به فى الذكرى مرفوعة عمار عن ابى عبد الله عم لكن فيها على ما فى يب بسم الله
وبالله وصلى الله على محمد وال محمد اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات هذا ما وعدنا الله فى
ق يب وعدنا الحمد لله الذى اه هذا اليس من تتمة الدعاء السابق كما هو ظاهر العبارة
بل هو دعاء اخر مستقل وقد ورد الاول فى رواية عنبسة بن مصعب عن ابى عبد الله عم والثانى
فى مرسلة فيه ومعاينة ابان على ما فى ق يب قال لا اعلم الاعمش ذكره عن ابى حمزة قال
كان على بن الحسين عم اذا راى جنازة قد اقبلت قال الحمد لله اه من السواد المخترم
قال فى ق السواد الشخص ومن البلدة قراها ومن الناس عامتهم وقال فيه واخترمهم المنية اخذتهم
والقوم استأصلهم والمراد ههنا اما حمل السواد على الشخص واريد به الجنس والمخترم على الهالك
اما على غير بصيرة فانه الهلاك الحقيقى او مطلقا فيكون حمدا على الحياة وقوله اشابه الحالمين
بالواقع دفع لما يتوهم على الاحتمال الاخير من انه كيف يصح الحمد على الحياة مع ما ورد من
فضل حب لقاء الله تعم فلما بين ان ذلك انما هى فى وقت القرب من جانب الله تعم لا مثله بل
ينبغى للمؤمن الشكر على الحياة فى زمانها وعلى الموت عندوانه وكذلك على الصحة والمرض و
الغنى والفقر وساير الاحوال وبالجملة الرضا بما وقع من الله تعم كيف كان كما يرشد اليه الاخبار
ويمكن ان يقال ايضا ان احب لقاء الله ينبغى له ان يطلب ما يوجب له الاستعداد والتأهل
له وكلما زاد ذلك وقوى كان اولى فيجب الحياة والحمد عليها اذا كان للانسان بما يوجب ذلك
الاستعداد لا ينافى حب لقاء الله تعم بل يؤكده فافهم وقد قال فى الذكرى فى دفع المنافاة ان
حب لقاء الله تعم غير مختص بوقت فيحمل على حال الاحتضار ومعاينة ما يحب كما رويناه عن الائمة
ورووه فى الصحاح عن النبى صلى الله عليه وآله انه قال من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره
الله لقاءه فقيل له صلى الله عليه وآله انا لنكره الموت فقال ليس ذلك ولكن المؤمن اذا حضره الموت بشر برضوان الله
وكرامته فليس شئ احب اليه مما امامه فاحب لقاء الله واحب الله لقاءه وان الكافر اذا حضر بشر

بعذاب الله فليس منى اكره اليهما اما من كره لقاء الله فكره الله لقاءه وبقية عمر المؤمن
نفيسة كما اشار اليه النبي ص في الصحاح لا يتمنى احدكم الموت ولا يدع به من قبل ان ياتيه
انه اذا مات انقطع عمله وانه لا يزيد المؤمن عمره الا خيرا او قال علي ع بقية عمر المؤمن لا ثمن لها
يدرك بها ما فات ويحيي بها ما امات انتهى ويمكن حمل المحروم على المتاصل ايضا
فان الميت على غير بصيرة كان مستاصل العمل حيث عدل الى حظ ونصيب بخلاف المؤمن وعلى الجواز
يمكن حمل السواد على المعنى الثاني ايضا اي من الفقير الهالك او المتاصل اهله
هلاكا واستيصالا ظاهريا او حقيقيا وكذا على المعنى الثالث من عامة الناس الهالكين
او المتاصلين حيث لم يحرزوا فضل الايمان او انهم يموتون بغير استعداد وتهيئة
بعيد بهما للموت وعلى الاخير لا يبعد ان يق باختصاص الدعاء بمن لا عم والله تع يعلم
و الطهارة ولو تيمما للاختلاف بين الاصحاب على ما ذكره في ي ولا شك في عدم اشتراط
صلوة الجنازة بالطهارة ويدل عليه الاخبار ايض كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع
ق سألته عن الرجل تفجاه الجنازة وهو على غير طهر ق فليكبر معهم وموثقة يونس
بن يعقوب ق سألت ابا عبد الله ع عن الجنازة اصلي عليها على غير وضوء ق نعم انما
هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل كما تكبر وتسبح في بيتك على غير وضوء وغيرهما في الاخبار
واما استحباب الطهارة فكانه لا خلاف فيه ايض ويدل عليه ايض رواية عبد الحميد بن سعد
على اختلاف النسخ ق قلت لابي الحسن ع الجنازة يخرج بها ولست على وضوء فان ذهبت
اتوضأ فاتتني الصلوة اله ان اصلي عليها وانا على غير وضوء ق تكون على طهر احب الي
واما جواز التيمم مع خوف فوت الصلوة وان قدر على الماء فلحسنة الحلبي ق سئل ابو عبد الله ع
عن الرجل تدركه الجنازة وهو على غير وضوء فان ذهب يتوضأ فاتته الصلوة عليها ق يتيمم
ويصلي واما الجواز فظاهر المشهور بل موثقة سماعة ق سألته عن رجل مرت به جنازة
وهو على غير وضوء كيف يصنع ق يضرب بيديه على حائط اللبن فيتيمم ولما في هذا نقل
نقلنا من رواية يونس بن يعقوب حيث ق وفي خبر الجنازة التيمم ان احب والتقييد في الخبر
في كلام الراوي فلا ينافي اطلاق الروايتين لكنهما ضعيفتان بالقطع وتفرد عثمان و
سماعة في الاولى والارسال في الثانية الا انه يمكن جبر ضعفهما بالشهرة بين الاصحاب
حتى انه في ي رده نسبه الى علمائنا مؤذنا بالاجماع في امثال السنن وبعده انتهى ما في

حوبز عن احدهم عن ابي عبد الله ع الجنب يتيمم ويصلي على الجنازة وفي موثقة سماعة عن ابي
عبد الله ع الطامث اذا حضرت الجنازة تتيمم وتصلي عليها فتامل   عند وسط الرجل و
صدر المراة تدل عليه حسنة عبد الله بن المغيرة بابرهيم عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع ق
قال امير المؤمنين ع من صلى على المراة فلا يقوم في وسطها ويكون مما يلي صدرها واذا صلى على
الرجل فليقم في وسطه ورواية جابر عن ابي جعفر ع ق كان رسول الله ص يقوم من الرجل بحيال
السرة ومن النساء وفي بعض النسخ المراة ادون من ذلك قبل الصدر وما نقله من ق نقله عنه
مر في الخ وتعبير المحقق الثاني في ش عد والش هنا ونقل عنه في ي انه يقف عند راس
المراة والرجل وكلا النقلين خلاف ما رايناه فانه ق السنة ان يقف الامام عند وسط الرجل
وصدر المراة وهو موافق للمشهور ثم استدل عليه باجماع الفرقة واما ما نقله عن الاستبصار
فيدل عليه رواية موسى بن بكر عن ابي الحسن ع ق اذا صليت على المراة فقم عند راسها
واذا صليت على الرجل فقم عند صدره وحمله الشيخ في يب على انه اراد بالصدر الوسط لانه يعبر
عن الشيء باسم ما يجاوره وكذا في قوله عند راسها لان الراس يقرب من الصدر فجاز ان يعبر
عنه به والاظهر في الجمع القول باستحباب كل منهما اذ الظ كما يظ من المنتهى لا خلاف
عندنا في عدم وجوب ما ذكروه من الكيفية واستحبابهما لا ينافي استحباب كيفية اخرى ايض
والتخيير بينهما فتامل   والخنثى هنا كالمراة ق في ش عد ولا يبعد ان يق ان الخنثى كالمراة
تباعدا من موضع الشهوة انتهى وعلى ما ذكره من التعليل لا يبعد كون الصبية ايض كالمراة
لكن الحكم بمثل هذه التعليلات المستنبطة ضعيف جدا خصوصا على نحو ما حكم به الش
من الجزم فالظ الاقتصار منه على مورد النص نعم الصبية يحتمل دخولها في النساء الواردة
في رواية جابر كما هو في اكثر النسخ ثم على مقتضى التعليل يلزم تعاكس الحكم عند كون المصلي
امراة وكانهم لا يقولون به وايضا التعليل المذكور لا يستقيم على القول الذي نقل من ق
مع ان ظ كلام الش ان الخنثى هنا كالمراة على جميع الاقوال فتامل   وكلاهما مروي اه
اما ما يدل على الاول فصحيحة عبد الرحمن العرزمي عن ابي عبد الله ع ق صليت خلف ابي
عبد الله ع على جنازة فكبر خمسا يرفع يديه في كل تكبيرة ورواية يونس ق سألت الرضا ع قلت جعلت فداك
ان الناس يرفعون ايديهم في التكبير على الميت في التكبيرة الاولى ولا يرفعون فيما بعد ذلك
فاقتصر على التكبيرة الاولى كما يفعلون او ارفع يدي في كل تكبيرة فق ارفع يديك في كل تكبيرة و

روايةِ محمد بن عبد الله بن خالد انه صلى خلف جعفر بن محمد عم على جنازة فراه يرفع
يديه في كل تكبيرة واما ما يدل على الثاني فموثقة غياث بن ابرهيم التيمي عن ابي عبد الله
عم انه كان لا يرفع يديه في الجنازة الا مرة واحدة يعني في التكبير وروايةِ اسمعيل بن اسحق
عن جعفر عن ابيه عم قال كان امير المؤمنين عم يرفع يده في اول التكبير على الجنازة ثم لا يعود
حتى ينصرف وهاتان الروايتان مع عدم صحة الاولى وضعف الثانية موافقتان
لمذاهب العامة فيمكن ان يكونا خرجتا مخرج التقية كما ذكره الشيخ في يب وايضا يجوز ان
لا يكون الاهتمام بالرفع في البواقي بمنزلة الاولى فلذا قد اقتصر فيه على الاولى بخلافها
لو قلنا بعدم استحبابه في البواقي اذ لا بد من طرح الروايات الاولة وبالجملة فقوتها انما
المص ظ وان كان الاكثر على خلافه وادعى ابن ش ان الاقتصار في الرفع على الاولى اشهر
الروايات وانه مذهب السيد المرتضى وشيخنا المفيد وشيخنا ابي جعفر الطوسي في نهايته قد
ذهب في استبصاره الى ان الافضل رفع اليدين في جميع التكبيرات الخمس والصحيح ما قد منا
لان الاجماع عليه فكان مراده ان استحباب الرفع في الاولى اجماعي بخلاف البواقي والصحيح الاقتصار
عليه بناء على طريقته من عدم العمل باخبار الاحاد واما ما ادعاه من كونه اشهر الروايات
فكانه ليس شيئا اذ بناء على ذهاب الاكثر الى العمل بالرواية الدالة عليه وفي المخ استشكل بصحة
رواية العرزمي باحتمال ان يكون ابو عبد الله الذي روى عنه العرزمي غير الامام نظر
سياق العبارة فهو بعيد خصوصا مع وجوده عم فيه في اكثر النسخ مثل الظاهر ان قوله ابو عبد الله في
عبد الله عم خرج مخرج ما هو الغالب في الروايات من اسنادها اولا الى الامام وقوله قال
صليت بيان كيفية اسناده بانه صلى خلفه عم ورأى فعله ومثل هذه في الروايات كثيرة معه
انه يمكن التشكيك في الثاني ايضا باحتمال ان يكون غير المعصوم من اهل الحكام خصوصا مع
عدم وجوده عم فيه في اكثر النسخ ولا يخفى بعده ايضا والله تعالى يعلم   قال المنذور تبرك
احيانا او ظ كان في الروايتين وان كان هو المحافظ عليه الا انه كان احيانا الا انه لا
يأبى عن الحمل عليه فيحمل عليه جمعا بين الاخبار فافهم   ولو على القبر على تقدير او اشكل
عليه مرواية خالد القلانسي عن رجل عن ابي جعفر عم قال سمعته يقول في الرجل يدرك مع الامام
في الجنازة تكبيرة او تكبيرتين فقال يتم التكبير وهو يمشي معها فاذا لم يدرك التكبير كبر عند
القبر فان كان ادركهم وقد دفن كبر على القبر قال في الذكرى وهذا يشعر بالاشتغال بالدعاء

اذ لولا

اذ لولا الى ان يبلغ الحال الى الدفن واستحسنه الشهيد الثاني لكن يجب تقييده بما لو كان
مشيهم لا يخرج عن سمت القبلة ولا يفوت به شرط الصلوة من البعد الا بعين مولاه
التكبير انتهى وفيه تامل لعدم الظهور اشتراط القبلة وعدم البعد في مثل هذه الصورة لجواز
الاغتفار في بقية الصلوة مع تعذرهما ههنا والظاهر ان حمل قوله عم فاذا لم يدرك التكبير
على ما حملوه لا يخلو عن تكلف وتعسف وان الظاهر منه ان يحمل على ان سابقه حكم من ادرك
من الصلوة بعض التكبيرات وهذا حكم من لم يدرك منها شيئا اصلا فحكم بانه يكبر عند القبر
اي يصلي بانفراده عند القبر فان ادركهم وقد دفن صلى على القبر وعلى هذا فالخبر انما
يتعلق بالمسئلة الاتية لكن لا يخفى ان قوله يتم التكبير وهو يمشي معها بدون الدعاء انما لا
يخلو من اشعار بالدعاء والله تعالى يعلم   على الاطلاق النص وهو صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عم
قال اذا ادرك الرجل التكبيرة والتكبيرتين من الصلوة على الميت فليقض ما بقي متتابعا وحملها
المص في ي على جواز التتابع لا وجوبه بقرينة ما استنبطه من خبر القلانسي كما نقلنا منه ويؤيده
ايضا اطلاق صحيحة عيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله عم عن الرجل يدرك من الصلوة
على الميت تكبيرة قال يتم ما بقي وكذا رواية جابر عن ابي جعفر عم قال قلت له ارأيت ان فاتتني
تكبيرة او اكثر قال تقضي ما فاتك قلت استقبل القبلة قال بلى وانت تتبع الجنازة والظ
ان هذه الرواية ايضا كخبر القلانسي لا يخلو من اشعار بالدعاء والحكم بالاستقبال فيها يمكن
ان يكون مع الامكان فلا يدل على ما نقلنا من الشرط من التقييد بان لا يخرج عن سمت
القبلة وقوله عم وانت تتبع الجنازة ايضا لا يدل الا على البعيد لا على ما نقلنا من الشرط
من اشتراط عدم حصول البعد المفرط فافهم وكذا رواية زيد الشحام قال سألت ابا عبد الله عم
عن الصلوة على الجنائز اذا فات الرجل منها التكبيرة او الثنتان او الثلث قال يكبر ما فاته
على ان قوله متتابعا في الخمسة المذكورة ليس بصريح فيما فهموه بل يمكن حمله على انه يقضي ما بقي
متتابعا اي من غير فصل بينه وبين ما اتى به بحيث يخل بالتتابع بينهما عرفا ومع فلا دلالة
فيه على ما ذكروه من ترك الدعاء ايضا فتامل   وقيد بعضهم بخوف الفوت هذا في
مقابل قوله وقد اطلق المص وجماعة واما قوله وفي الذكرى لو دعا اه فهو ليس في مقابل الاطلاق
المذكور بل هو بيان لما اشار اليه من ان مرادهم من الولاء جوازه لا وجوبه وهذا اشارة الى ان بعضهم
لم يطلق الولاء بل قيده بخوف الفوت على تقدير الدعاء والا وجب الدعاء ولا يخفى ان كون المراد

لا وجوبه الاطلاق صحيحة عيص والمراد بالولاء الاول مع الدعاء الولا ولو بالتتابع وان لم يعلم عدم السعة بخوف الفوت عدم علمه

بالولاء في كلامه كل من العلامة هو الجواز على ما يفهم من كلام الشيخ غيرانه نعم المصرح به كلامهما
بل ظ كلام جمع منهم كالعلامة في ي وجوبه وعلى هذا فكان الظاهر ان المراد بما عداه
اطلاق الولاء وهو اما على الجواز كما صرح به المص في الذكرى او على الوجوب كما هو ظ بعضهم وفيه
بعضهم اي الولاء جوازا او وجوبا على الاحتمال الذي يخوف الفوت والا وجب ما امكن من الدعا
فتامل وهو الجود وما ل اليه المص ايض في ى فانه بعد ما حكم بان المراد نفي وجوب الدعا
لا نفي جوازه بقرينة رواية القلانسي قال بل يمكن وجوبه مع الاختيار لعموم ادلة الوجوب و
عموم قول النبي ص وما فاتكم فاقضوا وما نقله من الرواية وان كان الظ انها عامية لكن يعضدها
ما نقلنا من صحيحة العيص وان لم يكن بلفظ الامر فالاحوط على القول بوجوب الدعاء كما
هو المشهور في صورة عدم الخوف اتمام الصلوة باتيان ما يجري من الدعاء ومع الخوف ايضا
لا يبعد ان يكون الاحوط ذلك لما عرفت من ضعف دليل التتابع وتوهم انه قول
بالوجوب خصوصا مع عدم الخوف انه شرع في فرض فيجب عليه اكماله كما كان مما لم يدل دليل
على خلافه وقد عرفت ضعف الدليل على سقوط الدعاء هنا ورواية اخرى عن اسحق بن
عمار عن ابي عبد الله ع عن ابيه ع ان عليا ع كان يقول لا يقضى ما سبق من تكبير الجنائز
وحملها الشيخ في يب على انه لا يقضى كما كان يبتدئ به من الفصل بينها بالدعاء وانما
يقضى متتابعا كما فصل في رواية الحلبي والمراد على ما ذكره المص عدم وجوب قضاء الدعاء
ومن قيد ذلك بالخوف فليقيد هنا ايض كما اشار اليه في الذكرى فافهم ويمكن ايض حمل
هذه الرواية على عدم اعادة ما سبق من التكبير على الامام اي عدم وجوبها كما ذكره جماعة
من الاصحاب حيث صرحوا باستحباب الاعادة او عدم جوازها بناء على ان التكبير من الاركان
وزيادتها كنقصانها خصوصا اذا وقع ذلك عمدا وان اثم فيه وقد تردد في الذكرى في جواز
اعادة العامد واستشكل المحقق الشيخ علي ايض لما اشرنا اليه من الركنية وفي بعض نسخ يحكم
بعدم اعادة مع العمد وانه يستمر متابعا حتى يلحقه الامام فلا تغفل ويصلي على
من لم يصل عليه هنا مسائل انه اذا صلي على ميت فهل يجوز لمن لم يصل عليه
ان يصلي عليه بعد الدفن فنقول ظ الاكثر كذلك فانهم قالوا ان من لم يلحق الصلوة على
الميت صلى على القبر وهو بظاهره يشمل ما اذا صلي على الميت بل ظاهر ذلك اكثرهم من
حد ذلك بيوم وليلة فان زاد على ذلك لم يجز الصلوة عليه وهو مختار اكثرهم كالشيخين

وابن البراج

وابن البراج وابن ش وابن حمزة والكندري وحدده سلار بثلثة ايام وجعله الشيخ في ق يوما
وق ابن الجنيد يصلى عليه ما لم يعلم منه تغير صورته ولم يقيده ابن ابي عقيل ولا علي بن
بابويه وقد بل قالا من لم يدرك الصلوة على الميت صلى على القبر وذهب في التح الى
المنع من الصلوة عليه بعد الدفن الا اذا دفن بغير صلوة حجة المشهور اطلاق صحيحة
هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع ق لا باس ان يصلي الرجل على الميت بعد ما يدفن و
رواية مالك مولى الجهم عن ابي عبد الله ع ق اذا فاتتك الصلوة على الميت حتى يدفن
فلا باس بالصلوة عليه وقد دفن ورواية عمرو بن جميع عن ابي عبد الله ع قال كان رسول
الله ص اذا فاتته الصلوة على الميت صلى على القبر وحكم في يب بذلك خبر وكان رسول الله ص
اذا فاتته الصلوة على الميت صلى على قبره وهذا انما هو فيمن صلى عليه لبعد دفن احد ممن به
تم بلا صلوة ومثله ما نقله في الذكرى انه روي ان النبي ص صلى على قبر مسكينة دفنت
ليلا وهو عليه اسم احتج في التح برواية محمد بن مسلم عن جابر من اهل الجزيرة قال قلت للرضا ع
يصلى على المدفون بعد ما يدفن ق لا لو جاز لاحد لجاز لرسول الله ص وق بل لا يصلى
على المدفون ولا على العريان وحسنة جريز بابرهيم بن هاشم ونوح بن شعيب عن محمد بن مسلم
وزرارة ق الصلوة على الميت بعد ما يدفن انما هو الدعاء قلت فالنجاشي لم يصل عليه
النبي ص ق لا انما دعا له ولا يخفى ان هاتين الروايتين مع ضعف الاولى جدا وعدم صحة
الثانية وقطعهما ومعارضتهما لبعض الاخبار الظ في صلوة ترجح بالمعنى المعهود لا تنهضان
لمعارضة الاخبار الاولة لصحة الاولى منها فحملها على ما يستفاد من الرواية الاخيرة من و
جمع بينها وهو ان يحمل الصلوة في الاخبار الاولة على الدعاء كما احتمله الشيخ في يب بعيد جدا
ويمكن الجمع بينها بحمل الاخبار الاولة على من لم يصل عليه او على ما فصله في المنتهى خصوصا
في غير الاولى لا سيما في الاخيرتين كما اشرنا اليه فلعل جوازها بعد الدفن اظهر خصوصا
مع شهرته بين الاصحاب لكن ما نقل عنهم من التحديدات لا يظهر لها مستند سوى ما نقلنا
في اللثة وما ذكره الشيخ في يب من الجمع بين الاخبار بحمل الاخبار الاولة على الصلوة في اليوم
والليلة والاخبار الاخيرة على ما بعد ذلك انما يتجه لو وجد سند للتفصيل المذكور ولم
نذكره فتدبر وههنا روايات اخرى لم يوردها في التح وهي موثقة عمار بن موسى عن ابي
عبد الله ع في قوم كانوا في سفر لهم يمشون على ساحل البحر فاذا هم برجل ميت عريان قد لفظه

البحر وهم عراة قال يحفر له ويوضع في لحده ويوضع اللبن على عورته فيستر عورته باللبن و
بالحجر ثم يصلي عليه ثم يدفن قلت فلا يصلي عليه اذا دفن قال لا يصلي على الميت بعد ما
يدفن ومثله رواية محمد بن مسلم عن رجل من اهل الجزيرة عن الرضا عم وفي بعض نسخ التهذيب
عن محمد بن اسلم والظاهر الصحيح وان ما نقل سابقا من رواية محمد بن اسلم هو من
اجزاء هذه الرواية نقلها تارة بدون التتمة بعض المتغيرات في الالفاظ وموثقة عمار عن
ابي عبد الله عم في ميت صلي عليه فاذا هو مقلوب بجعلاه الى موضع راسه حيث نهاناقال
يسوى ويعاد الصلوة عليه وان كان قد حمل ما لم يدفن فان كان قد دفن فقد مضت
الصلوة ولا يصلي عليه وهو مدفون ورواية يونس بن ظبيان عن ابي عبد الله عن ابيه
قال نهى رسول الله صم ان يصلي على قبر او يقعد عليه او يبنى عليه وهذه الروايات ايضا مع
عدم صحتها يمكن حمل الاولى بقرينة ظاهر السؤال على انه لا يجوز تاخير الصلوة الى بعد الدفن
لا انه لا يصلي عليه بعد الدفن مطلقا والثالثة على انه بعد الدفن كفت الصلوة التي صليت
عليها ولا حاجة الى اعادتها والرابعة على المنع من الصلوات المكتوبة او المسنونة قائما
على القبر لا عن صلوة الميت على القبر ويمكن ايضا حمل جميع الروايات الواردة بالمنع على
الكراهة جمعا بينها وبين الاخبار الاولة وفي رواية جعفر بن عيسى قال قدم ابو عبد الله عم
مكة فسالني عن عبد الله بن اعين فقلت مات قال مات قلت نعم قال فانطلق بنا الى
قبره حتى نصلي عليه قلت نعم قال لا ولكن نصلي عليه ههنا فرفع يديه يدعو واجتهد في
الدعاء وترحم عليه وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون غرضه عم اولا كان الصلوة
عليه بالمعنى المعهود على القبر ثم بدا له واكتفى بالدعاء وح تكون دليلا على جواز الصلوة
على القبر كالاخبار الاولة وثانيهما ان يكون مراده بالصلوة اولا ايضا هو الدعاء لكن
اراد اولا الدعاء له عند قبره ثم بدا له واكتفى بالدعاء في مكانه وح فلا دلالة له على شيء من
الطرفين غير انه ايضا كحسنة حريز مما يؤيد احتمال حمل الصلوة في الاخبار الاولة على
الدعاء ايضا ولا يخفى ان الاحتياط في هذه الصورة في ترك الصلوة بعد الدفن اذ غايته
ترك مسنون بخلاف الفعل لاحتمال الحرمة فتامل الصورة بحالها وعدم دفن
الميت بعد فهل يجوز لمن لم يدرك الصلوة عليها ان يصلي عليها فنقول اذا جاز الصلوة
عليها بعد الدفن فالظاهر انه يجوز قبله بطريق اولى الا ان يقع تاخر الدفن لاجلها فيجر

مع الخوف

مع الخوف ويكره بل يعسر لكن الشيخ في ط وجماعة ممن تبعه حكموا بكراهة ان يصلي على
جنازة دفعتين قال في الذكرى وظاهرهم اختصاص الكراهة بمن صلى على الميت اما من فاته
منهم من جواز صلوة من فاته على القبر او يريدون الكراهة قبل الدفن حتى ينتظم
الكلام وفيه ان كلام ط والاكثر في المسئلة السابقة لا يمنيل الاجواز الصلوة لمن فاته
على القبر كما عبر به المص نفسه ايضا هنا والجواز لا ينافي الكراهة فيمكن حمل كلامهم على
الكراهة مطلقا ايضا لكن عبارته في ف تشعر بما ذكره اولا من الاختصاص بمن صلى على الميت
وقال ابن ادريس تكره جماعة ويجوز فرادى لتكرار الصحابة الصلوة على النبي صم فرادى وقال
ابن ابي عقيل لا باس بالصلوة على من صلى عليه مرة فقد صلى امير المؤمنين عم على سهل بن حنيف
خمس مرات ومرّ في بعض ما ذكر مسئلة انه لو صلى على جنازة كره له ان يصلي عليها ثانيا
قال وفرع لو صلى على جنازة بحضرة قوم لم يصلوا عليها لم يكره لهم الصلوة عليها على اشكال وقد
اختلفت الروايات هنا ايضا فمما يدل على الجواز موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله عم
قال الميت يصلى عليه ما لم يوار بالتراب وان كان قد صلي عليه وموثقة يونس بن يعقوب
عن ابي عبد الله عم قال سألته عن الجنازة لم ادركها حتى بلغت القبر اصلي عليها قال ان
ادركتها قبل ان تدفن فان شئت فصل عليها وهذا يدل بالمفهوم على المنع في المسئلة السابقة
وكان هنا ظاهر مفهوم الخبر السابق ايضا ورواية جابر عن الباقر عم ان رسول الله صم خرج
على جنازة امرأة من بني النجار فصلى عليها فوجد الحفرة لم يمكنوا فوضعوا الجنازة فلم يجئ قوم
الا قال لهم صلوا عليها وما ورد من الروايات في تكرار الصلوة على حمزة وسهل بن حنيف
كرواية زرارة عن ابي جعفر عم ان رسول الله صم صلى على حمزة سبعين صلوة وحسنة الحلبي
بابرهيم عن ابي عبد الله عم قال كبر امير المؤمنين عم على سهل بن حنيف وكان بدريا خمس
تكبيرات ثم مشى ساعة ثم وضعه وكبر عليه خمسا اخرى وصنع ذلك حتى كبر عليه خمسا وعشرين
تكبيرة ورواية ابي بصير عن ابي جعفر عم قال كبر رسول الله صم على حمزة سبعين تكبيرة وكبر علي عم
عندكم على سهل بن حنيف خمسا وعشرين تكبيرة قال كبر خمسا خمسا كلما ادركه الناس قالوا يا امير
المؤمنين لم ندرك الصلوة على سهل فيضعه فيكبر عليه خمسا حتى انتهى الى قبره خمس مرات و
غيرها من الروايات وما يدل على المنع رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عم قال ان رسول الله صم
صلى على جنازة فلما فرغ جاء قوم فقالوا فاتتنا الصلوة عليها فقال صم ان الجنازة لا يصلى

عليها مرتين ادعوا الرب وقولوا خيرا ودعائه وهب عن جعفر عن ابيه ع ان رسول
الله ص صلى على جنازة فلما فرغ جاء ناس فقالوا يا رسول الله ص لم ندرك الصلوة
عليها فقال لا يصلى على جنازة مرتين ولكن ادعوا لها وفي سند الاولى عثمان بن كلوب
لم يذكروه الا بخير ان لم يكن ناووسيا فطحيا تعصب وراوي الثانية ضعيف جدا فانهم قالوا
انه كان كذابا فاسدا عاميا الرواية عن جعفر بن محمد ع كلها لا يوثق بها ولم اقاد
مع الرشيد في الكذب فيها الانقضاض لمعارضة الروايات الاولة واما الجمع بينهما
بحمل الاولى على الجواز والاخيرة على الكراهة كما فعله الشيخ في يب وصر ففي غاية البعد جدا
بل لا مجال لاحتمال الكراهة في حكاية حمزة وسهل نعم يمكن حمل الاوليين على الجواز وان
كان مع كراهة والظ لو اريد الجمع بين الجميع ان يقال بالمنع كراهة او حرمة من تكرار الصلوة
ممن صلى عليه دون غيره الا مع مزايا خاصة كما كانت لحمزة وسهل بن حنيف فلا منع
من تكرارها ممن صلى بتمامها او من الامام اذا صلى مع قوم اخر لم يدركوا الصلوة عليه
وعلى هذا فلا اشكال في الروايات الثلث الاول اذ ليس فيها تكرار عمن صلى ولا في الروايات
الاخيرة لان التكرار فيها باعتبار ما اشرنا اليه من المزايا في حمزة وسهل كما اشير اليه في رواية
عقبة عن جعفر ع اذ فيها ثم قال اما بلغكم ان رجلا صلى عليه علي ع فكبر عليه خمسا حتى صلى
عليه خمس صلوات تكبر في كل صلوة خمس تكبيرات قال ثم قال انه بدري عقبي احدي وكان من
النقباء الذين اختارهم رسول الله ص من الاثني عشر فكانت له خمس مناقب فصلى عليه لكل
منقبة صلوة ويرشد ايضا الى ذلك كلام امير المؤمنين ع في نهج البلاغة واما روايتا المنع
فمحمولتان على انهم سألوا رسول الله ص اعادة الصلوة ولم يكن هناك ما يسوغ الاعادة
من المزايا فلذا اجابهم ص بان الجنازة لا يصلى عليها مرتين اي ممن صلى واحد الا بشرط
خاص لم يتحقق هنا وامرهم بان يدعوا له او يصلوا عليهم بانفسهم بدون رسول الله ص
او يدعوا الصواب لم يكن بكيفية الصلوة وليس في الاعدم امرهم بالصلوة عليه بانفسهم ولا
ضير فيه لعدم وجوبها مع انهم ربما لم يريدوا ذلك او يشق عليهم ذلك بدون متابعته ص لعدم
حسن المعرفة او غير ذلك فامرهم بمطلق الدعا الصواما المزية التي لا منع معها من الاعادة
فلا ننظر لها من الاخبار بحديث عنوان في حمزة وسهل واني في هذه الاعصار مثلهما فالاولى
لنا عدم الاعادة ممن صلى فيطوي الله تعالى يعلم قد ظهر لك بما تلونا عليك ان الاظهر نظرا الى

الاخبار

الاخبار استحباب الصلوة لمن لم يدرك الصلوة قبل الدفن وعلى هذا فالاظهر حمل الكراهة
في كلام الاصحاب على ما نقلنا من الذكرى اولا من تخصيصها بمن صلى على الميت اما
ما ذكره المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد من ان صلوة الجنازة واجبة كفاية فاذا فعلت
سقطت عن الكل بلا خلاف فلا يبقى شرعيتها ندبا او واجبا من دليل وليس هنا دليل
صالح لذلك وعلى تقدير الفعل لا معنى للوجوب اذ لا وجوب اجماعا ولا للندب لعدم القائل
به على الظ اللهم الا ان يقال به للجوز والكراهة بالمعنى الحقيقي معلوم الانتفاء فما بقي
الا التحريم ثم ايده بروايتي اسحق ووهب وقال ولا معنى لحملهما على الكراهة بمعنى اقلية
الثواب بالنسبة الى الصلوة على الميت الذي لم يصل عليه اذ لا معنى لنهي النبي ص عن عبادة
وتفويتها لقلة ثوابها وكثرة ثواب غيرها فان اريد المعنى الحقيقي الاصولي فقيل ذلك
لا يكون في العبادات ويلزم التحريم باعتقاد فعلها واجبا او ندبا وتحصيل الثواب مع العلم
بعدمه شرعا ومع ذلك لا تزيد من النفي والمنع الاهون فنقول ففيه تامل لان مما
نقلنا من الاخبار مع عدم صحتها يصلح سندا للاستحباب للتسامح في ادلته كما هو المشهود
على انه يمكن ان يقال ان الثابت اولا هو الرجحان مع الذم على الترك في الجملة والساقط
بفعل البعض انما هو الذم المذكور فيبقى الرجحان لاصالة استصحابه الى ان يثبت خلافه
والقول بان الذم على الترك فصل له والفصل علة للجنس فبعدمه يعدم الجنس فبعد تسليم
ذلك في الفصل والجنس لا نم كون الذم فصلا له لم لا يجوز ان يكون الراجح فعله حقيقة
محصلة ويكون الذم على الترك عارضا ربما يعرض له فبعدمه لا يلزم عدم رجحان الفعل
هذا وما ذكره من عدم المعنى للندب لعدم القائل به على الظ ففيه ان من الظ ان مراد المجوزين
من الجواز مع الرجحان الذي هو معنى الندب كما احتمله اذ لا يجوز العبادة بدون الرجحان
على ما اعترف به هنا المحقق نفسه واما القائلون بالكراهة فعلى ما ذكرنا من ان الظ حمل
حكمهم بالكراهة على كراهة التكرار من المصلي الواحد فلا اشكال ايضا في الحكم بالندب في
غيره واما على تقدير عموم الكراهة فالظاهر ان من حكم بكراهة العبادة حكم ايضا برجحانها
او ندبها اذ العبادة لا بد ان يكون كك والكراهة لا تنافي ذلك كما حققناه في الاصول كيف
ولو صح ما ذكره لزم منه الحكم بحرمة كل عبادة مكروهة ولا اقل من حرمة ما لا يرجع النهي فيه
الى وصف منفك كصيام الايام المكروهة والظ انهم لا يقولون بها ومن تامل فيما حققناه

فى حواشى شرح مختصر الاصول بحث العبادة المكروهة ظهر له وجه اندفاع كلماته على التفصيل فليتامل ذلك فان تفصيله ههنا لا يناسب المقام والله الموفق للمرام

المحقق الثانى فى ش عد حكم بالتخيير فى العبادة بين نية الوجوب اعتبارا باصل الفعل والندب اعتبارا بسقوط الغرض وفيه انه لا كلام فى صحة توصيف فعل بالوجوب باعتبار اصل الفعل لكن الكلام ههنا فى الامر المصحح لقصد القربة بالفعل انه وجوبه او ندبه وظاهر ان رجحان اصل الفعل بعد سقوطه لا يصلح لذلك اذ المصحح له لابد من بقائه وقت الفعل فلعله جعل المصحح هو رجحان الفعل وعرضه انه يقصد التقرب بالفعل الراجح لكن له ان يجعله واجبا باعتبار وجوب اصله او ندبا باعتبار ندبه فى الحال فتامل الصلوة

بعد الدفن على من لم يصل عليه اص فقولهم ما نقلنا من الاصحاب فى المسئلة الاولى من ان من لم يدرك الصلوة على الميت صلى على القبر بما ذكروه من التحديدات او بدونه يحتمل بظاهره هذه الصورة ايضا ومر فى بحث كلامهم بهذه الصورة وكذا الاخبار من الطرفين واختار هو رجحان الصلوة عليه بدون وجوب جمعا بين الاخبار فى الخ لم يحضر كلامهم بعينه الصورة بل نقلا عن المهم واختار هو التفصيل بانه لو لم يصل عليه احد يصلى على القبر والا فلا وظاهره الوجوب فى الصورة الاولى ونفى الوجوب فى الثانية مع المنع من غير تصريح بالحرمة او الكراهة وان كان ظاهره الاول لعموم الاخبار الواردة بالامر بالصلوة على الميت وعدم صلوح الدفن للمانعية تقريبا بما ورد من الاخبار فى الصلوة بعد الدفن وعلى الثانى بما ورد من الاخبار بالمنع عن الصلوة بعد الدفن فكانه جمع بين الاخبار بتخصيص ما يدل على الجواز بما اذا لم يصل عليه وحملها على الوجوب وما يدل على المنع بما اذا صلى عليه وحملها على الحرمة او الكراهة وكلام المحقق فى المعتبر لا يخ عن اجمال فانه نقل عن المبسوط انه من لم يصل على الميت صلى على قبره يوما وليلة وعن ح انه يصلى عليه يوما وليلة واكثره ثلثة ايام ثم نقل طرفا من اقوال العامة ثم ق والوجه عندى ما نا لا نحب ولا نمنع الجواز ولم يبين ان الكلام فيمن صلى عليه او شامل لمن لم يصل عليه او مخصوص بالاخير لكن ظاهره عدم الاختصاص بالاخير واستدل على مختاره بان المدفون خرج بالقبر عن اهل الدنيا فساوى من فنى فى قبره وقد يتمسك بهذا الدليل مر ره ايضا فى ى على عدم وجوب الصلوة بعد الدفن كما نقلنا عنه

وبانه

وبانه لو جاز الصلوة بعد دفنه لصلى على الانبياء فى قبورهم والعلماء وان تقادم العهد ثم ايده ببعض الاخبار التى يفهم منها المنع بعد الدفن ثم ق وما يروى من الصلوة على القبر محمول على احد امرين اما الجواز واما الدعاء المحض لا على الصلوة المعتادة وفيه انه صرح بعدم المنع عن الجواز مع ان دليله الثانى صريح فى نفى الجواز ولا يخفى ضعف ما ذكره من الدليل اما الاول فظ لمنع الخروج بالدفن عن صلاحية الصلوة عليه واما الثانى فلان عدم الصلوة على الانبياء والعلماء مع تقادم العهد لعله باعتبار اصل ما ذكر من التحديدات المفقودة هناك بل الظاهر ان وجوب الصلوة او جوازها بعد الدفن انما هو بالنسبة الى من كان فى وقت موته من اهل الصلوة عليه ولم يدركها اذ لا يستفاد من الاخبار الواردة بالجواز الا ذلك وكذا التمسك بالعمومات على ما نقلنا عن الخ لا يجرى الا فيه فلا يتجه الزام جواز الصلوة على الانبياء والعلماء مع تقادم العهد فتامل واذا سمعت اقوالهم فنقول انك قد عرفت ان الجواز فى المسئلة الاولى لا يخ عن رجحان فههنا بطريق اولى واما الوجوب فالحكم به لا يخ من اشكال اذ الاخبار الواردة بالصلوة بعد الدفن لا تنهض حجة على الوجوب سيما مع معارضتها بالاخبار الاخرى واما ما تمسك به فى الخ من العمومات الواردة بالامر بالصلوة على الميت فلو كانت العمومات تصلح حجة لاثبات الحكم بها لكان دليلا قويا لكن العمومات التى تمسكوا بها من صحيحة هشام بن سالم انه سئل ابا عبد الله ع عن شارب الخمر والزانى والسارق يصلى عليهم اذا ماتوا فقال نعم ورواية السكونى عن جعفر عن ابيه عن آبائه ع قال رسول الله صلوا على المرجوم من امتى وعلى القاتل نفسه من امتى لا تدعوا احدا من امتى بلا صلوة ورواية طلحة بن زيد عن الص ع صل على من مات من اهل القبلة وحسابه على الله وهذه الاخبار لا تخ عن ضعف فى السند او قصور فى الدلالة وانما العمدة فيه الاجماع وثبوت الاجماع بعد الدفن غير ظ نعم لو اطلع احد على موته قبل الدفن واخر الصلوة الى الدفن فح يمكن التمسك للوجوب بالاستصحاب لثبوت الوجوب عليه بالعمومات والاجماع فيستصحب الى ان يثبت خلافه ولم يثبت اذ لا دليل على كون الدفن مسقطا منها ورد بان المنع عنها بعد الدفن لعدم صحتها لا يصلح حجة للحكم بالسقوط مع معارضتها بما هو اقوى منها ويمكن ان يتمسك بعد ثبوت الوجوب فى هذه الصورة الوجوب فيمن لم يطلع عليه ايضا بعدم القائل بالفصل على الظ هنا وبما قررنا ظهر ان الاحوط فى هذه الصورة الصلوة بعد الدفن فى اليوم

الليلة لعدم ظهور قول المنع بنهاء مع القول بالوجوب وعدم خلو دليله عن قوة واخبار المنع
ظهورها لها واما بعد اليوم والليلة فالاحتياط لا يخ عن اشكال لتصريح الاكثر بالمنع معها
مع احتمال كلامهم للحمل لهذه الصورة بل تخصيص مرتين بها لكن لعل الرجحان للاتيان
بها خصوصا فيمن اطلع عليه قبل الدفن واخره واستقرب تعليم والاولى قراءة تصلي في
الفعلين وجه الاولوية هو المطابقة لمختار المص ولما هو اقوى ولما هو المشهور بين الاصحاب
اذ لا نظ قول بالمنع في اليوم والليلة دان صلى عليه غيره الا من الح في المدفون الذي صلى
عليه غيره مما نقلنا عن المحقق الاردبيلي ره في مطلق من صلى غيره عليه كالظاهر مما نقلنا ثم
لا يخفى ان بقراءة الفعل الثاني معلوما ومجهولا يتفاوت الحكم ولا تاثير فيه لقراءة الفعل
الاول معلوما او مجهولا لكن الاظهر على تقدير قراءة الثاني معلوما ان يقرء الاول ايضا
معلوما واما على تقدير قراءة الثاني مجهولا فلك قراءة الاولى معلوما ومجهولا من غير ترجيح
فانهم المدة المذكورة اولا فكانه اراد بالدوام عدم التحديد بمدة خاصة بل ما بقي
الميت اذ الظ من الروايات الواردة بالجواز ليس الا ذلك ولا دليل على الجواز بعد انعدام الكلية
ولعل مراد من لم يحدد ايض ذلك ولا يبعد حمل ما نقل عن ابن الجنيد من اعتبار عدم العلم
بتغير صورته ايض على هذا المعنى والا فلا دليل على اعتباره واما لم يذكر القول بالتحديد
بثلثة ايام لعدم دليل على التحديد بها وعدم وجود الرواية التي اشار اليها في
الكتب المتداولة والتحديد باليوم والليلة ايض وان لم يوجد عليه دليل لكن لشهرته بين الاصحاب
تعرض له وتردد بينه وبين الدوام فتدبر اي يصلي من اراد الصلوة اه لا يخفى انه على
قراءة المعلوم ينبغي تخصيص كلامه بما بعد الدفن او بمن صلى عليه غيره اذ قبل الدفن فيمن
لم يصل عليه لا وجه لاحتمال التحديد باليوم والليلة بل الظاهر التخصيص الاول وعلى الثاني
محل يصلي على الندب وعلى الاول ايضا الظ اذ التحديد المذكور في كلام الاكثر انما وقع في الصلوة
على القبر محل يصلي على الاعم من الواجب والندب اذ الظ الذكرى ان مختاره فيمن لم يصل عليه
الوجوب ولو بعد الدفن وفي غيره الندب ويمكن حمل كلامه هنا على الندب في الجميع بان يكون
مذهبه عدم الوجوب بعد الدفن فيمن لم يصل عليه ايض كما نقلنا عن المعتبر فتدبر
ويمكن قراءته مبنيا للمجهول ولا بد من التخصيص بما بعد الدفن لما ذكر من التحديد كما اشرنا
اليه ومحل يصلي ح على الوجوب كما هو الظ موافقا للذكرى والخ او الندب على احتمال الموافقا

للمنه

١٧١

للمنتهى فانهم وهو قول لبعض الاصحاب فهو في الخ لكن لم يصرح بما ذكره الش من عدم
المشروعية بل كلامه محتمل الكراهة وان كان ظاهره ذلك كما اشرنا اليه فتذكر والاحوط
اي من التشريك بينهما فيما بقي لامن القطع اذ المص لا يقول بجوازه الا لضرورة ولهذا جعل
من الجماعة مقابلا لهذا القول ثم ينبغي تقييد ذلك ايض بعدم الخوف على الاول والا
فتعين ذلك كما لا يخفى ومع الخوف عليهما الظ تعين ما هو اشد ضررا ومع التساوي التخيير
وافضلية الاتمام والاستيناف فرادهه بعدم الخوف على الثانية الخوف عليهما وحد فانهم
ووجه الافضلية هو ما فيه من تعدد الصلوة وتكرار ذكر الله تع وابتهال من مخصص الدعا
الذي هو ابلغ من التعميم كما ذكره في الذكرى وغيره تامل فتامل وربما قيل بتعينه
اذا كانت الثانية اه ذهب جمع الى انه لو دخل في الواجبة فجاء بعض من يستحب الصلوة
عليه وجب الاكمال واستحب الثانية ولو انعكس الحال جاز الاتمام والاستيناف ومثله في
ايض الا ان فيهما في الصورة الاولى فالاقوى وجوب الاكمال والظ ان بناءه على عدم تجويز
قطع الصلوة الواجبة لاستدراك المندوبة بخلاف العكس او توافقهما في الوجوب والندب
ولعله لا يرى التشريك في الاثناء لعدم تعرضه لاحتماله في صورة مجي الثانية في الاثناء
ايض وانما حكم بما نقله الش من التخيير بين اتمام الاولى وافراد الثانية اذ القطع والاستيناف
عليهما متمسكا بصحيحة علي بن جعفر ع على ما فهمه والش يحمل بناءه على عدم جواز
التشريك لاختلاف الوجه ولا يخفى ان بذلك لا يظ الفرق بين الصورتين لجريان ما
ذكر من الوجه لعدم صحة التشريك في العكس ايض على انه ره في مسئلة تشريك الجنائز التعدد
في الصلوة اتفاق ولو كانوا مختلفين في الحكم بان يجب على احدهم الصلوة ويستحب على الاخر
لم يجز جمعهم بنية متحدة الوجه ولو قيل اجزاء الواحدة المشتملة على الوجهين بالتقسيط امكن
انتهى مع تجويزه اجزاء الصلوة المشتملة على الوجهين فلا ينبغي حمل بناء كلامه هنا على
القطع بعدم الاجزاء فالظ حمل بناء كلامه على ما ذكرنا فتامل وليس بالوجه اذ بعد
تسليم قصد الوجوب في المندوب يمكن ان يقصد كل منهما ما هو وظيفته كما نقلنا من ره في
استشكاله في الذكرى وتبعه صاحب ك بانه فعل واحد من مكلف واحد فكيف يقع على وجهين
وحكم في الذكرى بانه يمكن الاكتفاء بنية الوجوب لزيادة الندب تاكيدا في ذلك وهو مشكل
ايض لان الوجوب مضاد للندب فلا يكون موكدا له والحق انه ان لم يثبت الاجزاء بالصلوة

الواحدة هنا بنص او اجماع وجب تقييده لان العبادة كيفيته متلقاة من الشارع فيقتصر بها
على النقل وان ثبت الاجزاء بذلك كان الاشكال مندفعا بالنص كما في تداخل الاغسال
الواجبة والمستحبة وعلى هذا فيكون المراد ان الغرض المطلوب من الصلوة على الطفل يتادى
بالصلوة الواجبة على هذا الوجه كما يتادى طيفه غسل الجمعة بايقاع غسل الجنابة في ذلك
اليوم انتهى ولا يخفى ضعف ما اورده من الاشكال على دعوى جواز اتصاف محل واحد
بوصفين متنافيين من جهتين وههنا كذلك لان الوجوب بالنسبة الى احد الميتين و
الاستحباب بالنسبة الى الاخر فلا يمتنع اجتماعهما في صلوة واحدة وكذا الحكم في نظائره
كالاغسال فان الجزء الواحد يجوز ان يكون واجبا باعتبار انه يحصل به رفع الجنابة
ومستحبا باعتبار انه يحصل به طيفة الجمعة وما اورده في الذكرى متجه لكن ما
ذكره هو من التخصيص ايضا ليس بشيء لان اجزاء الصلوة الواحدة على الجنائز المتعددة
في الجملة كانه لا خلاف فيه ووردت به النصوص ايضا مطلقة والكلام في انه هل يجوز
ذلك مع اختلاف الميتين ايضا كما هو المشهور لاطلاق النصوص وظاهر خصوص بعضها ايضا
وان كان غير نقي السند ولا يجوز ذلك لمخالفته للقواعد بما ذكروه من الاشكال فيجب
تخصيص الاجماع والنصوص بصورة عدم الاختلاف في الوجه ويطرح النص الخاص لو لم
يمكن تاويله وعلى تقدير ثبوت الاجماع او النص في صورة الاختلاف ايضا فالعرض بصحة
الحكم بحيث يوافق اصولهم وقواعدهم وعلى هذا فما ذكره من التفصيل والترديد لا وقع
له واما ما ذكره في دفع الاشكال فضعيف لانه ان اراد تادي الغرض من الصلوة على
الطفل الصلوة الواجبة على هذا الوجه تاديه بالصلوة الواجبة على البالغ من غير قصد
الصلوة على الطفل فهو مع بعده وغرابته مما لم يقل به الاصحاب لانهم يشترطون قصد كل
من الجنائز نعم لا يبعد ما ذكره في الاغسال اذ يمكن ان يكون الغرض منها هو التنظيف
فعند الاتيان بغسل الجنابة يوم الجمعة يحصل ما هو الغرض من التنظيف فيها فيتادى به
طيفة غسل الجمعة ايضا واما تادي طيفة الصلوة على احد بالصلوة على غيره بمجرد حضوره
عنده فهو غريب جدا وان اراد به تاديه بالصلوة بقصد الوجوب على الطفل ايضا فيتجه
عليه انه اذا لم يكن الصلوة عليه واجبة فكيف يمكن قصد الوجوب بالنسبة اليه وان تمسك
بما في الذكرى من ان الوجوب تاكيد للندب فقد ذكره هو بنفسه وان اراد تاديه بقصد الطفل ايضا

لكن لا بنية الوجوب بل في اصل الصلوة وانما يقصد الوجوب باعتبار البالغ فقط ففيه ان الكلام
مبني على ما هو المشهور بينهم من وجوب قصد الوجه في كل عبادة فعلى تقدير قصده
الصلوة على الطفل لابد على رايهم من قصد كوجه ايضا وهو الندب بالنسبة اليه فتامل
والروايات قاصرة عن افادة المدعى اذ ظاهرها انه كان اشار بقوله ظاهرها الى انه يمكن حملها
على ما ذكروه بتكلف بان يحمل على انه ان شاؤا تركوا الاولى اي قطعوا الصلوة عليها او تركوا
بحالها ما ابتدؤا الصلوة عليها فلا ترفعوا الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة اي من الصلوة
عليها التي هي صلوة عليهما وان شاؤا اتموا الصلوة على الاولى ورفعوها ثم اتموا التكبير على
الاخيرة اي اتوا بالتكبير اي الصلوة عليها تماما ولا يخفى بعده وفيها احتمال اخر ايضا وهو ان
يحمل على انه يتم الصلوة على الاولى ويستانف للثانية كما هو الافضل والمراد انه ان شاؤا تركوا
الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة اي حتى يصلوا عليها ايضا وان شاؤا رفعوا الاولى و
اتموا التكبير على الاخيرة اي اتوا بصلوة تامة عليها ولعل الغرض منه الاشارة الى عدم الباس بل
هذا التاخير مع عدم الخوف بل ربما كان افضل لمناسبة الاولى بركة الصلوة على الثانية وهو ايضا
بعيد لما في حمل قوله ع فاتموا التكبير على الاخيرة ما ذكر من التكلف بل ظاهره ما فهمه المص من التشريك
والتخيير بعد تمام الصلوة على الاولى بين تركها حتى يفرغوا من التكبير على الثانية ايضا وبين رفعها
واتمام التكبير الاخيرة بعده على ان الرواية في التهذيب هكذا وان شاؤا رفعوا الاولى واتموا
ما بقي على الاخيرة ولا ريب في ان دلالته على التشريك اظهر جدا وكان الشيخ وغيره ممن نقل
الرواية على ما ذكر ههنا تبعوا المص حيث نقلها على هذا الوجه اما سهوا او نقلا بالمعنى والا فهو
نقلها عن الشيخ والظاهر انه من التهذيب كما يظهر مما نقله عنه وهي في التهذيب كما نقلنا على انه على تقدير
وروده على ما ذكروه ايضا نكتفي بوروده في التهذيب على ما نقلنا مع صحة سندها فتامل
هنا مع تحريم قطع الصلوة الواجبة وفي الذكرى بل الصلوة العبادة وتخصيص الحكم بالصلوة
لان الكلام فيها وزيادة احترامها فيكون ادخل في الغرض هنا وهنا انه يجوز باب العدة في تحريم
قطع الصلوة او مطلق العبادة الواجبة من الاجماع وظاهر عدم ثبوت فيما نحن فيه والتقييد بالواجبة
لعدم تحريم قطع العبادة المندوبة عندنا الا الحج والعمرة لوجوبهما بالشروع وفي الاعتكاف
تفصيل اوجبه الوجوب بالشروع والوجوب بمضي يومين وعلى الوجوب يكره قطع العبادة
المندوبة بالشروع فيها مثل الكراهة في الصلوة والصوم كذا في قواعد العلامة

ماكانوا يستعرضون للنية لذلك اى لكونها امرا قلبيا هو القصد الى الفعل اذ لا يمكن
فعل بالاختيار بدون القصد اليه فلا حاجة الى اشتراط النية فافهم   ان كان
على الجميع او على الاولى اه لا يخفى انه يمكن فرض وقوع الخوف على الاولى فانه اذا فرض
حضور الميت الثانى فى التكبير الثانى ففى صورة القطع والاستيناف يكون الادعية اربعا
او خمسا وفى صورة التشريك ستا او قيل انه فى صورة الخوف على الاولى لا يلزم من اثنينية
التشريك بجواز القطع بل المراد يتم الاولى ويستانف على الثانى فلا مقتضى لجواز القطع
فنقول يمكن فرض انه لا يتيسر رفع الاولى الا بعد الفراغ من الثانية ايضا فلا ينفع اتمام الاولى
والاستيناف للثانية بل يزيد المضرة فيكون القطع اخف قطعا هذا ولا يخفى انه فى صورة
الخوف على الجميع ايضا يتوجه ما ذكرنا ولا يجرى فيه القول المذكور اه ولا يخفى ايضا انه على
ما ذكرنا من جواز فرض انه لا يتيسر رفع الاولى الا بعد الفراغ من الثانية يظهر ان فى التشريك
فى الصورة التى فرضناها يلزم مكث الاولى بقدر سبع ادعية وما ذكرنا من السؤال انما هو
مع تيسر الرفع ويظهر ايضا انه يجرى فرض الخوف على الاولى فى صورة حضور الميت الثانى فى التكبير
الثالث ايضا فانه لا بد من مكث الاولى ح فى التشريك بقدر ستة ادعية بخلاف القطع
اذ فيه اربع ادعية او خمس وكذا فى التكبير الرابع مع الاتحاد فى الجنس اذ فى التشريك لا بد
من المكث بمقدار خمس ادعية وفى القطع اربع ادعية وفى جميع هذه الصور يجرى الخوف
على الجميع ايضا فظهر مما قررنا ان حكم الشارح بالتعدد لا وجه له لو سوى تعدد وقوع الخوف
بمقدار الادعية ونظرا انه لا يتوجه ما يلوح منه من التعريض على المص لظهور ان من فرض
الخوف على الجنائز باعتبار طول الصلوة ليس بعيدا نادرا عن تعدد ذلك بل غرضه بيان الحكم
على ذلك الغرض النادر نعم لو كان ما ذكره لا يجرى الا فى فرض نادر من صور الخوف
فلعل للتعريض وجها فتامل   نعم يمكن فرضه نادرا وحاصله انه يمكن فرض الخوف
على الثانية باعتبار تعدد الدعاء مع اختلاف الميتين فى الدعاء بمعنى انه اذا اختلف
الميتان فى الدعاء يتعدد الدعاء ولا بد من الاتيان بوظيفة كل منهما فى التشريك
الا انهما مختلفان فيلاحظ فلا بد من تعدد الدعاء ح وربما يحصل الخوف باعتباره مثلا
اذا كبر على جنازة تكبيرتين مع دعائهما ثم حضر جنازة اخرى فاذا شرك بينهما يكبر الثالثة
فيدعو للاولى دعاء المؤمنين وللثانية يتشهد الشهادتين ثم يكبر الرابعة ويدعو للاولى

دعاء الميت وللثانية يصلى على النبى ص ثم يمكث الثانية بقدر ستة ادعية واذا استانف
الصلوة لا يمكث الا بقدر اربع ادعية او خمس فيمكن ان يحصل الخوف بهذا الاعتبار
وقوله بحيث يوزع ما يتكرر منه على ما مضى من الصلوة اى بحيث يضاف ما يتكرر
من الدعاء بعينه بعد حضور الميت الثانى الى ما مضى من الصلوة والمراد ان الخوف على
الميت الثانى باعتبار تعدد الدعاء انما هو فى صورة اضافة تكرار ما دعى به مرتين بعد
حضوره الى ما مضى من الصلوة اى الى اعادته وذلك لان الجنازة الثانية لا بد من مكثها
بمقدار ما بقى من الصلوة وكذا بمقدار اعادة ما مضى منها سواء قطع ام شرك وفى
التشريك ربما يضاف الى ذلك تكرار ما يتكرر من الادعية الباقية بعينه بخلاف القطع اذ
لا تكرار للباقية بعينها مع القطع هذا كما اذا كان حضور الميت الثانى قبل التكبيرة
الرابعة او عندها مع اتحاد الميتين فى الجنس واما اذا حضر عند الرابعة مع اختلاف
الميتين فلا يتفاوت الحال اذ لا يتكرر الدعاء الباقى الذى هو دعاء الميت بعينه بل يدعو
لكل منهما بطريقته فسواء قطع او شرك لا بد من خمس ادعية وكذا اذا حضر عند التكبيرة الخا
مسة اذ لم يبق دعاء حتى يتكرر نعم مع اتحاد الميتين فى الجنس لا يتفاوت الحال اذ على التقديرين
لا بد من اربع ادعية ومع الاختلاف يكون التشريك اخف اذ مع القطع لا بد من خمس
ادعية ومع التشريك اربع هذا ولعله انما اضاف اضافة ما يتكرر الى ما مضى دون
ما مضى الى ما بقى جميعا مع اشتراك التشريك والقطع فيهما مع اضافة ما يتكرر فى التشريك
دون القطع باعتبار ان نظره الى المكث الذى يكون باعتبار حضور الميت الثانى والمكث
بقدر ما بقى ليس كك اذ ما بقى باق سواء حضر الميت الثانى ام لا فالمكث الحاصل باعتبار
حضور الميت الثانى فى القطع انما هو بقدر تكرار ما مضى وفى التشريك هو ذلك مع تكرار
ما يتكرر بعينه مما بقى ايضا ففى التشريك يضاف ما يتكرر مما بقى الى ما مضى ويحصل
الخوف باعتباره ويمكن ان يكون المراد باضافة ما يتكرر الى ما مضى اضافة مجموع
مرتبة يعنى ان الخوف باعتبار التعدد انما هو اذا انضاف الى ما مضى الى اعادته نوعا
يتكرر بعينه بعد حضور الميت الثانى واما اذا لم ينضف اليه دعاء كك وذلك بان لم يبق
دعاء او بقى ولكن لا يتكرر بعينه فلا يكون التشريك اثقل بل يكون مثل القطع وقد
يكون اخف منه كما فصلنا وعلى هذا فلا حاجة الى اعتبار الاضافة ما يتكرر الى ما مضى

ومما بقي جميعا على ما فعلنا في الوجه الاول هذا ما سنح لي في اوايل زمن الشروع عند
اشتغالي بقراءة هذا الكتاب على الوالد العلامة طاب ثراه قبل ملاحظة ما كتبه سلطان
العلماء في حل هذه العبارة وبعد ملاحظته انصفت من نفسي ترجيح ما افاده على
ذلك ولا باس ان ننقل ما كتبه بعبارته وهي هذه حاصل كلامه ان في صورة الخوف
على الميت الثاني لا احتياج الى القطع والاستيناف بل التشريك يعمل عليه في الجهة
وهنا على تقدير الاكتفاء بالتكبيرات من غير دعا مطلقا نعم قد يتخلف باعتبار تعدد
الدعا واختلافه بعيني تواتر دعا مين مختلفين في التكبيرات للميتين وان كان الميتان
من جنس واحد وهذا في صورة تزيد ما يتكرر من الدعا اي ما يقرأ للميت الثاني في حال
التشريك بعد قراءته للميت الاول بعينه على ما مضى من الصلوة قبل الاستيناف والتشريك
فانه في هذه الصورة يكون التشريك انقل من الاستيناف اذ تتمة الصلوة الاولى مشتركة
بينهما وكذا ما قرء للميت الثاني في التشريك ولم يقرء للميت الاول بعينه كدعاء الرابعة
في صورة اختلاف الميتين في الجنس لو كان مشتركا بين التشريك والاستيناف فلم يبق
التفاوت بينهما الا باعتبار ما يتكرر الذي اشتمل عليه التشريك وما مضى الذي اشتمل
عليه الاستيناف فلو زاد ما يتكرر على ما مضى كان التشريك انقل من الاستيناف بخلاف ما
لو نقص ما يتكرر على ما مضى كما اذا حضر الميت الثاني في حالة التكبيرة الرابعة مع اختلاف
الميت فان المتكرر بعينه ح لا يكون الا ثلثة ادعية للميت الثاني فان دعائه في الرابعة
لا يتكرر ح مساو لما مضى فانه ايضا هذه الثلثة بعينها فح يتساوى التشريك والقطع فان في
كل منهما خمسة ادعية وح لا يكون التشريك انقل فلا يحتاج الى القطع وكذا لو كان احضار
الميت الثاني في حالة التكبيرة الخامسة فان المتكرر ح لا يكون ازيد مما مضى بل قد يكون
مساويا وهو في صورة اتحاد الميت وقد يكون اقل وهو في صورة اختلاف الميت فح ايضا
لا يكون التشريك انقل فينحصر نقل التشريك وجواز القطع في صورة الزيادة المذكورة
فقد يقدر باعتبار وقوع الخوف وعدمه باعتبار هذه المدة القليلة الحاصلة بهذه
الزيادة والنقصان خصوصا بالنسبة الى الميت الثاني فقط انتهى وتوضيحه ان في الاستيناف
لابد من الاتيان بما بقي وكذا تكرار ما مضى وفي التشريك لابد مما بقي ايضا من تكرار جميع
الادعية فان زاد المتكرر على ما مضى بان يكون التشريك في التكبير الرابع او قبله فالتشريك

هذا اذا كان التكبير الثاني
مطلقا
او ٣
والتكبير الثالث مطلقا
٢ ٣ و٤
و التكبير الرابعة مع الاتحاد
مطلقا

انقل باعتبار زيادة تكرار ما بقي ايضا وان لم يكن حضور الميت الثاني بعد الاتيان بالادعية
فلا تفاوت في الحال اذ في كل من التشريك والقطع لابد من اربع ادعية هذا مع اتحاد
الميتين في الجنس واما مع الاختلاف فان بقي دعاء الميت فلا تفاوت في الحال بل اعتبار
اذ في كل من التشريك والقطع لابد من الاتيان بوظيفتهما فالاعتبار بالتكبيرات الباقية
فان اتي بجميعها فلا تفاوت في الحال وان بقي بعضها فالقطع اخف وان لم يات بها ايضا فالتشريك
اخف اذ مع القطع لابد من الاتيان بجميع ما مضى من وظيفة الميت الثاني ومع
التشريك يكفي الاتيان بالثلثة الاول مع وظيفته وتلخيص ما ذكرنا ان الخوف على الميت
في التشريك لا يكون الا في صورة زيادة ما يتكرر بعينه على ما مضى كما افاده فانهم هنا
لو كان القطع مع الاستيناف عليهما كما هو ظاهر كلام الذكرى وقاله وجماعة واما
لو حمل كلامه على الاعم منه ومن القطع واستيناف الصلوة على الاخيرة ثم على الاول
فيكون القطع في جميع الصور اخف من التشريك بالنسبة الى الثانية الا بعد تمام الادعية
للاولى وهو ظاهر ويمكن ان يتكلف ويقال ايضا انه ليس مراد المصنف على ما ذكره من احتمال
التشريك يجب القطع مع الخوف بل مراده ترجيح توجيهه للرواية على توجيههم بالتزام
توجيههم قطع الصلوة الواجبة بدون ضرورة لانه اذا جاز الاتمام والاستيناف على
ما ذكروه فلا وجه لجواز القطع ثم استدرك ذلك بانه الا ان يكون مع الخوف فانه
ح يصح ما ذكره باعتبار الخوف على الثانية فقط مطلقا اذ القطع والاستيناف يكون اخف على
الثانية بالنسبة الى الاتمام والاستيناف مطلقا ولا حاجة الى ما ذكره الشارح من التفصيل
ثم قوله في اخر الحاشية خصوصا بالنسبة الى الميت الثاني فقط مناقشة وهي ان وقوع الخوف في
باعتبار هذه المدة القليلة اذا كان نادرا مستبعدا جدا فليس وقوعه بالنسبة الى الثاني
فقط بابعد من وقوعه بالنسبة اليهما بل الامر بالعكس ويمكن توجيهه بان المراد ان وقوع
الخوف المتعدد نادر جدا ثم وقوع احد اقسامه وهو ما اذا كان في الفرض المذكور على
خصوص الميت الثاني لا الاول ولا الجميع اندر جدا وهو كذلك فتامل والاولى والاولى
رعاية التذكير والتانيث اولى من التانيث والتذكير بالميت لشيوعه اولى من التانيث بل
بالجنازة الخامس يجب اجمع العلماء كافة على وجوب الدفن لامر النبي صلى الله عليه وآله به وكونه على
الوجه المذكور مقطوع به في كلام الاصحاب وغيرهم وكان دليله الاجماع والتاسي عن

الدفن

وضعه في بناء ونحوه اذا كان على وجه الارض واما البيوت المبنية في قعر الارض كالسرداب
المتعارفة فلا يبعد اجزاء الوضع فيها لصدق المواراة في الارض لكن ينبغي فيها في
القبر حط اخراجه من التابوت لكراهة دفنه بالتابوت اجماعا على ما نقل في ط
مستقبل القبلة اه وجوب استقبال القبلة على ما ذكره هو المعروف بين الاصحاب وعد
ابن حمزة في الوسيلة ذلك مستحبا حجة المشهور التاسي بالنبي ص والائمة ع وصحيحة معوية
بن عمار عن ابي عبد الله ع قال كان البراء بن معرور التميمي الانصاري بالمدينة وكان
رسول الله ص بمكة وانه حضره الموت وكان رسول الله ص والمسلمون يصلون الى بيت المقدس
فاوصى البراء اذا دفن ان يجعل وجهه الى رسول الله ص الى القبلة فجرت به السنة وانه اوصى
بثلث ماله فنزل به الكتاب وجرت به السنة والحكم بوجوب التاسي لا يخلو عن اشكال وكذا
دلالة جريان السنة على الوجوب كيف وفي الخبر جريان السنة في الوصية بالثلث ايضا وهي ليست
ابن حمزة لو لم يكن اجماعا على خلافه لا يخلو عن قوة وفي لحد رواية العلا بن سيابة
ادخلته اللحد وجهته للقبلة وليس فيه الا اصل التوجيه للقبلة لا كيفية مع عدم ظهور
الوجوب لعدم الامر فتامل قدر قامة معتدلة المستند صحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه
عن ابي عبد الله ع قال حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى الثدي وقال بعضهم قامة الرجل
حتى يمد الثوب على راس من في القبر واما اللحد فبقدر ما يمكن فيه الجلوس قال ولما
حضر علي بن الحسين ع الوفاة اغمي عليه فبقي ساعة ثم رفع عنه الثوب ثم قال الحمد لله الذي
اورثنا الجنة نتبوء منه حيث نشاء فنعم اجر العاملين ثم قال احفروا لي حتى تبلغوا الرشح
قال ثم مد الثوب عليه فمات ع ومعنى قال روى سهل بن زياد قال روى اصحابنا ان حد القبر
الى الترقوة وقال بعضهم الى الثدي الى اخر الرواية الاولى فتفطن صاحب الحكاية في الرواية
الاولى من كلام ابن ابي عمير وفي الثانية من سهل بن زياد دلالته الامام لا يحكى قول احد بل انه
خبر بانه حكاية الامام قول احد وان كان غير متعارف لكن نقل حكاية وفاة زين العابدين ع
ظاهره انه من كلام الامام فيبعد توسط الاجنبي بينهما فالظاهر ان يكون هذا ايضا منه ع
ويكون المراد بالبعضين هو بعض ابائه ع وحكاية قولهما باسم في كلامهم ع غير عزيز و
على هذا فالمراد اشارة الى استحباب كل من الطرق وعلى هذا ففي الرواية الثانية ايضا تتمة
الرواية المرسلة التي رواها سهل عن اصحابنا الا من كلام سهل ويمكن ايضا ما في نفيه حتى

دق

وقال ع حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى الثدي وقال بعضهم الى قوله يمكن الجلوس فيه لكن الاولى مع ذلك
العمل بالترقوة التي وقعت في الروايات بلا شبهة وروى السكوني عن ابي عبد الله ع
ان النبي ص نهى ان يعمق القبر فوق ثلثة اذرع والظاهر ان القامة المعتدلة تزيد على ثلثة
اذرع وان الى الترقوة ضرب منها ثم على تقدير كون التحديد من الامام يمكن ان يجعل
القامة افضل المراتب ثم بعده الترقوة كما فعله الش او يجعل كلاهما فردا المستحب كما فعله
جماعة من الاصحاب وعلى الاول لا ينبغي جعل اقل الفضل الى الترقوة كما فعله الش بل
ينبغي جعله اوسط المراتب وجعل الاقل الى الثدي الا ان يكون مراده كونها اقل الفضل
بالنسبة الى القامة لا مط وعلى الثاني لا ينبغي الاقتصار على القامة والترقوة كما فعله الجماعة
بل ينبغي اضافة الثدي ايضا ثم الظاهر من الخبر رعاية من دخل القبر لا القامة المعتدلة كما
ذكره الش نعم ظاهر التحديد بالترقوة هو ذلك كما هو في نظايره ويمكن ان يكون الظاهر من القامة
ايضا هو المعتدلة واللحد يشير قوله حتى يمد الثوب على راس من في القبر اذ يجلس من في القبر ايضا
على معتدل القامة فانهم واما ما في اخر الخبر من وصية زين العابدين ع من الحفر حتى تبلغوا
الرشح ففي بعض النسخ بالسين المهملة والخاء المعجمة ولعل المراد التراب الثابت الذي لم يتحرك
وفي بعضها بالشين المعجمة والحاء المهملة اي التراب الندي الذي فيه رشح الماء وعلى
التقديرين فلا يبعد ان يكون حكمه ع مختصا بما علم ع دفنه فيه ولا يمكن اثبات الحكم
الكلي به مع ما فيه من الاشتباه فتامل ووضع الجنازة عند قربها من القبر اه
استحباب وضعها عند قرب القبر بذراعين او ثلثة مشترك بين الرجل والمراة لاطلاق
الروايات كرواية محمد بن عجلان عن ابي عبد الله ع اذا جئت بالميت الى قبره فلا تفدحه
بقبره ولكن ضعه اسفل منه بذراعين او ثلثة اذرع ودعه حتى يتاهب للقبر فلا تفدحه
به فاذا ادخلته الى قبره فليكن اولى الناس به عند راسه ليحسر عن خده ويلصق خده
بالارض الحديث ومرسلة محمد بن عطية قال اذا اتيت باخيك الى القبر فلا تفدحه ضعه
اسفل من القبر بذراعين او ثلثة حتى ياخذ اهبته ثم ضعه في لحده وصحيحة عبد الله بن
سنان عن ابي عبد الله ع قال ينبغي ان يوضع الميت دون القبر هنيئة ثم واره واما استحباب
وضعها عند رجليه فهو مخصوص بالرجل لما سيذكر ان المراة توضع مما يلي القبلة وعلل
ذلك بانه انسب لفعل ما هو المستحب من ارسال الرجل سابقا براسه والمراة عرضا ولخشية

خصوص حفر القبلة منها الشرفها فتأمل ونقل الرجل بعد ذلك في ثلث دفعات
اي الدفعات الثلث بعد وضعه قرب القبر كما هو ظ عبارات الاكثر وصريح بعضها كالمنتهى
فلا يتوهم ان النقل ثلثا مع الوضع الاول ثم ظ جمع منهم اطلاق الحكم بالنسبة الى الرجل
والمرأة كما في المنتهى وغيره وفي شيء ونحوط وغيره خصه بالرجل كما فعله هنا والسر فيه انه
حالة الانزال مستقيما مرفوع عن عبد الصمد بن هرون قال ابو عبد الله ع اذا ادخلت
الميت القبر ان كان رجلا ليسل سلا والمرأة توخذ عرضا الاثر اسنه وروايه زيد بن خالد
عن زيد بن علي عن ابائه عن امير المؤمنين ع قال يسل الرجل سلا وتستقبل المرأة استقبالا
ويكون اولى الناس بالمرأة في مؤخرها وفي اكثر الاخبار اطلاق سل الميت من قبل رجلي
القبر من غير تفصيل لكن الشيخ في ف ادعى الاجماع على ان المرأة تنزل عرضا فرتلا مه
القبر فليتبع والاخبار خالية عن الدفعات بل ليس فيها الا وضعها قرب القبر ثم
نقلها اليه كما نقلنا من صحيحة عبد الله بن سنان ورواية محمد بن عجلان ومحمد بن
عطية لكن الصدوق ره في علل الشرايع نسبها الى الرواية حيث نقل رواية محمد بن عجلان ثم
قال وروي في حديث اخر اذا اتيت بالميت القبر فلا تفدح به القبر فان للقبر اهوالا عظيمة
ويتعوذ من هول المطلع ولكن ضعه قرب شفير القبر واصبر عليه هنيئة ثم قدمه قليلا واصبر
عليه ليأخذ اهبته ثم قدمه الى شفير القبر ولا يخفى ان ظ قوله ع ثم قدمه الى شفير القبر
انه يقدمه الى شفيره ويصبر عليه ثم ينزله الى القبر والا لكان الظاهر ان يقول ثم ينزل الى
القبر وعلى هذا فينطبق على ما ذكره الاصحاب من النقل ثلث دفعات بعد وضعه قرب القبر
ويدل ايضا على المكث شفير القبر رواية يونس في حديث سمعته عن ابي الحسن موسى ع
ما ذكرته وانا في بيت الا ضاق علي يقول اذا اتيت بالميت شفير قبره فامهله ساعة فانه
يأخذ اهبته للسؤال فتأمل ونزول الاجنبي مع عدم الرحم يعني ليس المراد استحباب
نزول الاجنبي بل استحباب انه لا ينزل الا الاجنبي وكراهة نزول الرحم واستدل في المعتبر على
كراهة نزول الرحم في الرجل بان ذلك يقسي القلب والرحمة صفة مرادة من الله تع وعلى استحبابه
في المرأة بانها عورة وبرواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال امير المؤمنين ع مضت السنة
من رسول الله ص ان المرأة لا يدخل قبرها الا من كان يراها في حيوتها انتهى ولا يخفى ضعف
التعليل الاول واستنباطه مما ورد في رواية عبيد بن زرارة من منع ابي عبد الله ع من

طرح

طرح التراب على ذوي الارحام معللا بان ذلك يورث القسوة في القلب ومن قسى قلبه
بعد من ربه مشكل جدا اذ لعل ايراث طرح التراب للقسوة كان بالخاصية فلا يمكن
قياس غيره عليه مما يتوهم فيه ذلك بل ربما صار مثل ذلك سببا لرقة القلب كيف و
الاولاد المذكورين يتوهم في غير النزول ايضا من حضور جنازته وتولي تجهيزه وتكفينه وتلقينه
وغير ذلك مما لم يقل احد بكراهته على انه قد ورد في رواية عبد الله بن محمد بن خالد عن
ابي عبد الله ع ان الوالد لا ينزل في قبر ولده والولد ينزل في قبر والده وفي رواية عبد الله
العنبري قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يدفن ابنه في قبره قال لا يدفن في التراب قلت فالابن
يدفن اباه قال نعم لا بأس وفي رواية عبد الله بن راشد عن ابي عبد الله ع قال الرجل
ينزل في قبر والده ولا ينزل الوالد في قبر ولده فالظ تخصيص الكراهة بالوالد الا ان التعميم
في سائر الارحام على ما ذكره خصوصا في الولد كما اشار اليه الشيخ ره هنا مع ما ورد فيه
من الاخبار بعدم المنع ولما حمل تلك الاخبار على خصوص الكراهة في الوالد كما اشار في
يع فانما يتجه لو كان لهم دليل صالح على العموم وقد عرفت حال دليلهم ويدل ايضا
عدم عموم الكراهة بما هو المشهور من نزول امير المؤمنين ع والعباس الى قبر النبي ص وما
روي في اخبارنا من امر النبي ص اصحابه دفن ابرهيم ابنه امير المؤمنين ع بنزوله والحاده
ابرهيم وانه نزل فالحده في لحده فقال الناس عند ذلك انه لا ينبغي ان ينزل في
قبر ولده اذ لم يفعل رسول الله ص فقال لهم رسول الله ص يا ايها الناس ليس عليكم بحرام
ان تنزلوا في قبور اولادكم ولكن لست امن اذا حل احدكم الكفن عن ولده ان يلعب
به الشيطان فيدخله عند ذلك من الجزع ما يحبط اجره هذا وبعض ما كتبنا ذكرنا
ان ما ذكره في ... حكم اولا باستحباب ان ينزل الى القبر الولي او من يأمره الولي ان كان
رجلا وان كانت امرأة لا ينزلها الا زوجها او ذو رحم لها وقال انه وفاق العلماء واسند عليه من
الجمهور عن علي ع انه قال انما يلي الرجل اهله ورواية ابي داود انه لما توفي النبي ص الحده
العباس وعلي واسامة وبما سبق في رواية محمد بن عجلان فليكن اولى الناس عند
راسه وبما نقلنا من رواية السكوني في المرأة وبانه حالة يطلب فيها الرفق بالميت فكان
ذو الرحم اولى ثم ذكر بعد ورقتين تفريعا انه يكره للاب ان يهيل التراب على ولده و
كذا ذو الرحم لرحمه واستدل عليه بما نقلنا من رواية عبيد بن زرارة ثم قال ويكره لما ذكرنا

ان ينزل الى القرابة للعلة ولا يخفى ان الجمع بين الكلامين لا يخرج عن اشكال مع تطرقه بما
نوردنا قوة كلام الاول وضعف الاخير فتأمل   واما المرأة فمما نقلنا من رواية السكوني
فيها يفيد المنع عن تولي غير من يحل له النظر من غير تخصيص بالرحم على ما ذكره
فلا بأس بالمحرم بالمصاهرة او الرضاع بل مطلقا وعد على ما هو الاقوى فيها لا ينبغي ايضا
تخصيص الرحم في كلامهم بالمحرم منهم فيخرج نحو ابن العم والخال وعلى هذا فالمراد بالاجنبي
في قولهم ثم الاجنبي صالح ما ينافي والا غير المحرم من الرحم فانهم   والزوج اولى بها منه
لما سبق في بحث الغسل من موثقة اسحق بن عمار الزوج احق بالمرأة حتى يضعها في قبرها
فتذكر   فالمرأة صالحة لعل التقييد بالصالحة لاستحباب اختيارها والا
فمقتضى رواية السكوني تقديم غير الصالحة ايضا على الاجنبي وفي المنتهى ذكر ان الرجال
اولى بدفن الرجال بلا خلاف بين العلماء لانه فعل يحتاج الى من يكون له بطش وقوة
والنساء ليس كذلك ثم ذكر ان الرجال اولى بدفن النساء ايضا واستدل ايضا بالتعليل السابق
وبان النبي ص لما ماتت ابنته امر ابا طلحة فنزل في قبرها وبعدم فعل النساء ذلك في
عهد النبي ص ولا في عهد احد من اصحابه ولا يخفى ان ظاهره تعميم الحكم من غير تخصيص
بصورة وجود الرحم من الرجال فتأمل   وحل عقد الاكفان المستند مع الاجماع
على ما نقل في المنتهى الى صحيحة ابي حمزة قال قلت لاحدهما ع يحل كفن الميت قال نعم ويبرز
وجهه وصحيحة علي بن الحكم عن رجل عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن عقد كفن
الميت قال اذا دخلته القبر فحلها فكذا في التهذيب وفي المنتهى في الصحيح عن ابي بصير كما ترى
الا ان يكون قد نقلت في موضع آخر ايضا على ما وصفه فليراجع وكما يستحب حل عقد
الكفن يستحب ايضا للنازل حل ازراره كما قاله المفيد وجماعة للامر في رواية ابي بكر الحضرمي
عن ابي عبد الله ع وما في رواية محمد بن اسمعيل بن بزيع انه رأى ابا الحسن ع دخل
القبر ولم يحل ازراره يمكن ان يحمل على انه لبيان الجواز فتأمل   ووضع خده الايمن
على التراب يدل عليه ما سبق في رواية محمد بن عجلان ليحسر عن خده ويلصق خده بالارض
ومثله رواية اخرى ايضا عن محمد بن عجلان وما في حسنة علي بن يقطين عن ابي ابرهيم عن ابي
الحسن ع وان قدرت ان تحسر عن خده وتلصقه بالارض فليفعل ورواية محفوظ الاسكاف
عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت ان تدفن الميت فليكن اعقل من ينزل في قبره عند راسه

فليكف

فليكف من خده الايمن حتى يفضي به الارض واما شق الكفن فالمشهور بين الاصحاب
كراهته وعلله في المنتهى بما فيه من اضاعة المال من غير نفع وقد امر بتحسين الاكفان
ويتجر بها من ولي الحلال وحسنها وفي موثقة ابن ابي عمير وعلي بن حسن بن فضال عن غير
واحد عن ابي عبد الله ع قال يشق الكفن من عند راس الميت اذا ادخل قبره وفي الحسن عن ابرهيم
عن ابن ابي عمير عن حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع قال يشق الكفن اذا ادخل الميت في
قبره من عند رأسه ولا يخفى ظهورهما في استحباب الشق وما ذكروه من التعليل مع انه ضعيف
اجتهاد مع معارضة الروايتين لكن لا يبعد حمل الشق فيهما على الحل والفتح ليبدو
وجهه كما ذكره الاصحاب موافقا للروايات السابقة فالاولى عدم الشق فتأمل   تحت
خده او في طي الكفن او استحباب وضع التربة المباركة معه مشهور بين الاصحاب اختلفت
كلامهم في موضعه ففي ع تحت خده وفي اقتصاد الشيخ والرسالة الغرية في وجهه وقيل
في لحده مقابل وجهه وههنا القول ايضا مع قول الاقتصاد نقله في الشرايع عن الشيخ وقيل
في كفنه وقال في المختلف الكل جايز لان التبرك موجود في الجميع اشارة الى عدم وقوفه
على نص وانما المستند فيه التبرك وهو موجود في الجميع وقد صرح بذلك المص في الذكرى
ومن تأخر عنه من المحققين المتبعين كالش في ش شا والمحقق الاردبيلي في شرحيهما وصاحب
ك والظاهر غرض الشارح ههنا ايضا ذلك التخصيص باحد الثلثة ليوافق احد اقوال الاصحاب
الذين عينوا موضعا والا فالتبرك يحصل بمجرد وضعها معه كيفما اتفق ولم يتعرض لقول
الاقتصاد وكأنه زعم قول المفيد بعينه حيث نقل في ش شا عن الشهيد انه قال الاقتصاد
جعلها تحت خده كما قاله المفيد في ع والشيخ في الاقتصاد مع انه جعل في الذكرى الاول
جعلها تحت خده كما قاله المفيد في ع ثم نقل قول الاقتصاد على حدة مع القولين الاخرين
ولا يخفى ان الحكم بوحدة القولين كما ترى وفي المنتهى علل الحكم بطلب البركة والاحتراز
من العذاب والستر من العقاب ثم قال وقد روي ان امرأة كانت تزني وتضع اولادها فتحرقهم
بالنار خوفا من اهلها ولم يعلم به غير امها فلما ماتت دفنت فانكشف التراب عنها ولم تقبلها
الارض فنقلت عن ذلك الموضع الى غيره فجرى لها ذلك فجاء اهلها الى الصادق ع وحكوا له
القصة فقال لامها ما كانت تصنع هذه في حياتها من المعاصي فاخبرته بباطن امرها فقال ع
ان الارض لا تقبل هذه لانها كانت تعذب خلق الله بعذاب الله اجعلوا في قبرها شيئا من

تربة الحسين ع فعل ذلك شرفها الله تعالى ونقل في الذكرى عن الشيخ نجيب الدين في تربته
ان هذا يصلح ان يكون متمسكا لحكم الاصحاب في ذلك وفيه ما لا يخفى ولا يخفى ان الخبر
وكذا الخبر المذكور يصلح مستندا لمن اطلق استحباب وضع التربة معه كما فعله الشيخ وط
وجماعة ممن تبعه واما من خصه بموضع خاص فالظاهر انه كان له مستند لم يصل الينا
هذا وفي تهذيب رواية هي مستند من اطلق الحكم غفل عنها هؤلاء الاعلام وهي صحيحة محمد بن
عبد الله بن جعفر الحميري قال كتبت الى الفقيه اسأله عن طين قبر الحسين ع يوضع مع
الميت في قبره هل يجوز ذلك ام لا فاجاب وقرأت التوقيع ومنه نسخت يوضع مع الميت في
قبره ويخلط بحنوطه ان شاء الله اورد هذا في كتاب المزار باب حد حرم الحسين ع وفضل كربلاء
فلا تغفل لاصالة عدم مع ظهورها دلالة الا ان هنا مع الرخصة عنهم ع على ما
نقلنا من الرواية الصحيحة   وتلقين الشهادتين والروايات في التلقين متظافرة
بل قال في الذكرى تكاد ان تبلغ التواتر وينبغي ان يضاف اليه ما ذكره الاصحاب الاسلام دينه
والقرآن كتابه لوروده في كثير منها ثم في بعض تلك الروايات وقع الامر مطلقا من غير تخصيص
بالولي او غيره كرواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال اذا سللت الميت فقل بسم الله وبالله
وعلى ملة رسول الله ص اللهم الى رحمتك لا الى عذابك فاذا وضعته في اللحد فضع فمك
على اذنه فقل الله ربك والاسلام دينك ومحمد نبيك والقرآن كتابك وعلي امامك
وفي بعضها وجهه الى الولي كرواية محمد بن عجلان عن ابي عبد الله ع فاذا وضعته في لحده
فليكن اولى الناس به مما يلي رأسه ليذكر اسم الله ويصلي على النبي ص الحديث وفي بعضها
الى اعقل من ينزل في قبره كما سيجيء في رواية الاسكاف فالاولى مباشرة الولي ان كان اعقل
والا فانه يأذن للاعقل فتأمل   فاملأ الاسمع مثلا قبله فكان مستنده رواية
محفوظ الاسكاف عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت ان تدفن الميت فليكن اعقل من ينزل
في قبره عند رأسه فليكشف عن خده الايمن حتى يفضي به الى الارض ويدني فمه الى
سمعه ويقول اسمع افهم ثلاث مرات الله ربك ومحمد نبيك والاسلام دينك وعلي
امامك اسمع وافهم واعدها عليه ثلاث مرات هذا التلقين فكان ينبغي له اضافة
افهم وذكرها ثلثا ايضا واحتمل ان اعادتها مثلا على ما في الرواية فانهم   والدعاء له
له الاخبار بالدعاء الكثيرة وما ذكره المص للدعاء فقد ورد في حسنة محمد بن مسلم بابراهيم عن

اهله بما عم تغير ما فالاولى اتباع الرواية وهي هكذا قال اذا وضع الميت في لحده فقل
بسم الله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله ص عبدك وابن عبدك الى اخر ما ذكره المص ره
بزيادة ونقيصة لعدم ملائمة في بعض النسخ بتمة الرواية فاذا وضعت عليه اللبن فقل اللهم
صل وحدته وانس وحشته واسكن اليه من رحمتك رحمة تغنيه عن رحمة من سواك فاذا
خرجت من قبره فقل انا لله وانا اليه راجعون والحمد لله رب العالمين اللهم ارفع
درجته في عليين واخلف على عقبه في الغابرين يا رب العالمين وما ذكره المص من الدعاء
كانه يشمل جميع ما ورد في الرواية وغيرها ما لا عبرة له   لانه باب القبر اشار تعالى ما
روي عن النبي ص انه قال لكل بيت باب وان باب القبر من قبل الرجلين وروى السكوني
عن ابي عبد الله ع من دخل القبر فلا يخرج الا من قبل الرجلين وظاهر الادلة عدم الفرق
بين الرجل والمرأة وهو ظاهر الاكثر ونقل عن ابن الجنيد انه قال في المرأة يخرج من عند رأسها
ولعله للبعد عن العورة والاول اولى ثم ظاهر الخبر الاول التعليل بالاحترام واستحباب
الدخول ايضا من قبل الرجلين لمن اراد دخوله للتلقين ونحوه بعد وضع الميت ولم يصرحوا
له وفي موثقة سهل بن زياد قال يدخل الرجل القبر من حيث شاء ولا يخرج الا من قبل
رجليه   والاهالة باظهر الكف والروايات باستحبابها متظافرة وينبغي تثليثها لحسنة
داود بن نعمان عن ابي الحسن ع ورواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وان يهيل ثلث اكف
لما نذكره من رواية محمد بن الاصبغ ولرواية محمد بن مسلم المذكورة على ما يأتي بيان
فيها تحثى عليه مما يلي رأسه ثلاثا بكفيه لكن فيما عندنا من نسخه ولا يدل عليه وينبغي ان
يقول عنده ايمانا بك وتصديقا ببعثك على ما في رواية بنيك هذا ما وعدنا
الله ورسوله ص في رواية السكوني ان امير المؤمنين ع قال سمعت رسول الله ص يقول من
حثى على ميت وقال هذا القول اعطاه الله بكل ذرة حسنة واما كونها بظهور الاكف على ما
ذكره الاصحاب فلرواية محمد بن الاصبغ عن بعض اصحابنا قال رأيت ابا الحسن ع وهو في جنازة
فحثى التراب على القبر بظهر كفيه وتوقف عنها صاحب المدارك لعدم وقوفه على نص
نعم ما ذكروه من الاسترجاع في هذه الحالة لم اقف فيه على نص بالخصوص كما ذكره صاحب
لك ايضا وكانهم اخذوه من العمومات واستحب بعلم   غير الرحم قد مر في بحث نزول الاجنبي
ما يدل على استثناء الرحم من رواية عبيد بن زرارة فتذكر   مقدار اربع اصابع مفرجات

الروايات في وضعه اربع اصابع كثيرة لكن في بعضها مطلقة كحسنة حماد بن عثمان
بابرهيم في حكاية وصية الباقر عم ومنها ان يرفع قبره اربع اصابع ويرش بالماء
وكذا رواية عبد الاعلى التي تواصولي في تلك الحكاية بدون ذكر الرش ورواية
ابان عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عم ان يدعا الميت حتى يدخل حفرته ويرفع القبر فوق
الارض اربع اصابع وفي بعضها مقيدة بالمفرجات كرواية عبيد الله الحلبي ومحمد بن مسلم
بسند موثق حسن عن ابي عبد الله عم امرني ابي ان اجعل ارتفاع قبره اربع اصابع مفرجات
وذكر ان الرش بالماء حسن ورواية محمد بن مسلم ايض في الصحيح او الحسن عن احدهما عم
وفيها ويلزق القبر بالارض الا قدر اربع اصابع مفرجات ويربع قبره وفي بعضها مضمومة
بالمضمومة علينا ابن ابي عقيل كموثقة سماعة عن ابي عبد الله عم ومنها ويرفع قبره من
الارض قدر اربع اصابع مضمومة وينضح عليه الماء والحلا عنه ويمكن الجمع بين التخيير بالاربع
المضمومة الى المفرجة كما خير الش تبعا لابن زهرة بين المفرجات الى شبر جمعا بين ما هنا
وما روي ان قبر النبي رفع شبرا من الارض كما وقع في رواية ابرهيم بن علي بن جعفر عن ابيه عم
وفي شيء مثله رواية الحسين بن علي الرافقي في العلل ولا يخفى ان المفرجات اقوى سندا
واقرب الى الشبر فالترجيح لها ونقل المفيد جماعة كراهة الزيادة على الاربع المفرجات فلعلهم
حملوا الشبر على تقدير صحته على خصوص قبر النبي ص فتامل   اعتقد بعضهم عن اعلاها آه
اي الماء وغيره بالقدر المذكور عن اعلاها وبعتق زيادة رفعه عن ادناها ويناد في السنة
انتهى برفعه عن ادناها بالقدر المذكور دون ان يرفع عن اعلاها كذا والمراد بعتق الرفع
اعلاها اي يسقط استحباب ذلك وانما المسنون الرفع عن ادناها كذلك والا فالاولى الظهر
تدبر   لانه من شعار الناصبة اي العامة فان جلهم بل كلهم ناصبة عند المحقق والمراد
اكثرهم والا فالشافعية واضرابها في استحباب التسطيح   مع اعترافهم بانه خلاف السنة
نقل في المنتهى هذا الاعتراف عن ابن ابي هريرة منهم وكذا في الجهر بالبسملة   وبث الكلام
عليه لاخلاف في استحباب رش القبر بالماء بعد الفراغ منه وقد ورد به روايات منها
حسنة حماد بن عثمن ورواية الحلبي ومحمد بن مسلم وموثقة سماعة المتقدمة انفا ومنها
روايتا ابرهيم بن علي والحسين بن علي المتقدمتان انفا اتضمنتان في اخرهما ان النبي ص امر
برش القبور ومنها حسنة زرارة بابرهيم قال قال ابو عبد الله عم اذا فرغت من القبر فانضحه

ثم وضع

المراد به بحث وقع في سنه احمد بن احمد
بن علي ودرسته الى الله
انقايه

ثم ضع يدك عند راسه وتغمز كفك عليه بعد النضح ومنها حسنة ابن ابي عمير بابرهيم عن
بعض اصحابه عن ابي عبد الله عم في رش الماء على القبر قال يتجافى عنه العذاب ما دام الندى
في التراب الى غير ذلك من الروايات ولا يخفى اطلاق تلك الروايات ودلالتها على اجزاء النضح
كيفما اتفق والذي يدل على استحباب ما ذكروه من الكيفية هو رواية موسى بن اكيل النميري
عن ابي عبد الله عم قال السنة في رش الماء على القبر ان يستقبل القبلة ويبدأ من عند
الراس الى عند الرجل ثم يدور على القبر من الجانب الاخر ثم يرش على وسط القبر وكذلك السنة
فيه ولنت تعلم ان مفادها استحباب رش الوسط مطلقا لا على الفاضلان تفصيل ولا يحسب تمامه
كما هو ظ كلام الاصحاب فانهم   ولكن الصاب مستقبلا كما يدل عليه الرواية السابقة وكانه
المراد بالاستقبال في اول الصب حتى يتم ما ذكر فيها من الدور الا انه لا يحمل على دوران الصاب
بل على ادارة الماء مع وقوف الصاب مستقبلا وكانه هذا ظ كلام الاصحاب فانهم
وظ الاخبار ان الحكم اي وضع اليد على الكيفية المذكورة كما يشعر به قوله فلا يستحب فانه هنا
اي لا يستحب وضع اليد موثقة بعد هذه الحالة واما اصل وضع اليد فيستحب بعد هذه الحالة
ايض كلما اراد لصحيحة علي بن بلال عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن الرضا عم من اتى قبر اخيه
ثم وضع يده على القبر وقرء انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات امن من يوم الفزع الاكبر
او يوم الفزع   واما تأثير اليد في غير التراب كالرمل فليس بشيء ظ اي لا عند الفراغ
من الدفن ولا بعده اصلا لا يحفظ الرواية ولا يجب الاحتمال الغير الظ بخلاف الاولى فانه
وان كان ظ الخبر اختصاص الاستحباب بهذه الحالة لكن يمكن على بعد حمله على الاستحباب
بعد جثو التراب ونضح الماء مط في هذه الحالة وكلما اراد بخلاف ذلك في غير التراب
لاختصاص صريح الخبر بالتراب فلا وجه للحكم بالاستحباب في غيره اص ولا يخفى ان الصحيحة
التي نقلنا وان اختص بالتراب لكن ما نقلنا انفا من حسنة زرارة ايض يشمل باطلاقه
غير التراب ايض فالظ الحكم بعموم الاستحباب وحمل التخصيص بالتراب في الصحيحة على انه ورد
مورد الغالب نعم ظ تلك الحسنة ايض ما ذكره اولا من التخصيص بهذه الحالة فتامل ثم لا
يخفى ان ظ الخبرين العموم بالنسبة الى من حضر تلك الحالة وكذا الميت ولكن حسنة زرارة بابرهيم
عن ابي جعفر عم قال كان رسول الله ص يصنع بمن مات من بني هاشم خاصة شيئا لا يصنعه
باحد من المسلمين كان اذا صلى على الهاشمي ونضح قبره بالماء وضع رسول الله ص كفه على القبر حتى

يرى اصابعه في الطين وكان الغريب يقدم او المسافر من اهل المدينة فيرى القبر الجديد
عليه اثر كف رسول الله ص فيقول من مات من آل محمد ع وظاهره اختصاص الحكم ببني هاشم
ويمكن الجمع بان فعله ص لعله كان مخصوصا بقبور بني هاشم لمصلحة راها فيه فلا ينافي
عموم استحباب الوضع من غيره ص لغيرهم او بان الحكم لعله كان خاصا في زمانه ص لمصلحة
منه وهما ما بعده ولعل هذا اولى فان الظاهر عدم وضع غيره ص على قبور بني هاشم ولا
على قبور غيرهم ايضا ادمع اختلاف الآثار الاكف في القبور مطلقا او في قبور بني هاشم
يبعده ما نقل في الخبر من معرفة الغريب او المسافر كف رسول الله فالظاهر ثبوت اختصاص
الحكم في زمانه ص به ص وبالنسبة الى بني هاشم لما اشير اليه من القراين ويعم بعد ذلك
كما هو ظاهر الخبرين وفي رواية اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن الاول ع اصحابنا يصنعون شيئا
اذا حضروا الجنازة ودفن الميت لم يرجعوا حتى يمسحوا ايديهم على القبر افسنة ذلك ام بدعة
قال ذلك واجب على من لم يحضر الصلوة عليه وقريب منه رواية محمد بن اسحق قال قلت
لابي الحسن الرضا ع شيء يصنعه الناس عندنا يضعون ايديهم على القبر اذا دفن الميت
قال انما ذلك لمن لم يدرك الصلوة عليه فاما من ادرك الصلوة فلا وظاهرهما اختصاص
الحكم بمن لم يدرك الصلوة عليه ويمكن حملهما على تاكده بالنسبة اليه فلا ينافي
عموم اصل الحكم ولعل في الخبر الاول اشعار اليه فافهم   مترحما عليه بما شاء من
الالفاظ لعموم ما ورد في استحباب الترحم على الميت مطلقا من غير تعيين لفظ فان اما
كان ما ذكره افضل لورود مخصوص في رواية محمد بن مسلم قال كنت مع ابي جعفر ع
في جنازة رجل من اصحابنا فلما ان دفنوه قام ع الى قبره فحثى عليه مما يلي راسه ثلثا
بكفه ثم بسط كفه على القبر ثم قال اللهم جاف الارض اه   وكذا يقوله كلما اراده
مستقبلا ليس في الرواية وكان الشرح ذكره بناء على عموم استحباب الدعاء للميت مطلقا وعند
زيارته فيما المأثور افضل خصوصا مع مناسبة المورد والاولى ان يدعو وقت الزيارة
بما في رواية محمد بن مسلم في قبيه ولطريقه الى صحيح قال قلت لابي عبد الله ع الموتى
نزورهم قال نعم قلت فيعلمون بنا اذا اتيناهم فقال اي والله انهم ليعلمون بكم ويفرحون
بكم ويستانسون اليكم قلت فاي شيء نقول اذا اتيناهم قال قل اللهم جاف الارض عن
جنوبهم وصاعد اليك ارواحهم ولقهم منك رضوانا واسكن اليهم من رحمتك ما تصل

كذا في قرب وفي بعض نسخه كرات
منه ره

به وحدتهم وتونس وحشتهم انك على كل شيء قدير وروى ايضا مرسلا عن الرضا ع انه قال
ما من عبد زار قبر مؤمن فقرء عنده انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات الا غفر الله له و
لصاحب القبر وقد سبق صحيحة علي بن بلال ايضا في قراءة انا انزلناه سبع مرات وفي رواية
عمرو بن ابي المقدام كذا في ق وفي يب بن بادة عن ابيه قال مررت مع ابي جعفر ع بالبقيع
فمررنا بقبر رجل من اهل الكوفة من الشيعة فقلت لابي جعفر ع جعلت فداك هذا قبر رجل
من الشيعة قال فوقف عليه ثم قال اللهم ارحم غربته وصل وحدته وآنس وحشته واسكن اليه
من رحمتك رحمة يستغني بها عن رحمة من سواك والحقه بمن كان يتولاه ثم قرء انا
انزلناه في ليلة القدر سبع مرات واما ما ذكره من الاستقبال فيدل عليه رواية عبد الرحمن
بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله ع كيف اضع يدي على قبور المسلمين فاشار بيده
الى الارض فوضعها عليها مقابل القبلة وهذه الرواية ايضا يدل على عموم استحباب وضع
اليد على قبور المسلمين وعدم الاختصاص ببني هاشم فافهم   ويلقنه الولي آه
بامره اه يدل عليه رواية جابر بن يزيد عن ابي جعفر ع قال ما على احدكم اذا دفن ميته
وسوى عليه وانصرف عن قبره ان يتخلف عند قبره ثم يقول يا فلان بن فلان انت
على العهد الذي عهدناك به من شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص وان
عليا امير المؤمنين ع امامك وفلان وفلان حتى ياتي على آخرهم فانه اذا فعل ذلك قال
احد الملكين لصاحبه قد كفينا الوصول اليه ومسألتنا اياه فانه قد لقن فينصرفان عنه
ولا يدخلان اليه وفي رواية يحيى بن عبد الله قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ما على اهل
الميت منكم ان يدرأوا عن ميتهم لقاء منكر ونكير قال قلت كيف يصنع قال اذا افرد الميت
فليتخلف عنده اولى الناس به فيضع فمه عند راسه ثم ينادي باعلى صوته يا فلان بن فلان
او يا فلانة بنت فلان هل انت على العهد الذي فارقتنا عليه من شهادة ان لا اله الا الله
وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله سيد النبيين وان عليا امير المؤمنين وسيد
الوصيين وان ما جاء به محمد ص حق وان الموت حق والبعث حق وان الله يبعث من في
القبور قال فيقول منكر لنكير انصرف بنا عن هذا فقد لقن حجته وما رواه الصدوق في العلل
عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال ينبغي ان يتخلف عند قبر الميت اولى الناس به بعد
انصراف الناس عنه ويقبض على التراب بكفيه ويلقنه ويرفع صوته فاذا فعل ذلك كفى

كذا في يب وفي بعض النسخ ... منه ره

وفي بعض النسخ الولي ...

وفي فيه بعد والبعث حق وان
الساعة آتية لا ريب فيها
منه ره

الميت للمسلمة في بيته ولا يخفى ان الخبرين الاخيرين ظاهرهما اختصاص هذا التلقين بالولي
ولا يبعد استفادته من الاول ايضا فيجوز لغيره ممن يامره الولي كما ذكره هنا او لبعض
المومنين ان لم يوجد الولي على ما في المنتهى كانه بناء على ظهور الغرض به كما يشعر به التعليل
الوارد فيهما فالتخصيص كانه للاشعار بالاولوية وان الامر اليه ويؤيد ذلك ما في رواية
الجمهور عن ابي امامة الباهلي ان النبي ص ق اذا مات احدكم فسويتم عليه التراب فليقم
احدكم عند راسه ثم ليقل الخبر ثم فيما عندنا من نسخ روايته قد ذكر في الخبر الثاني
في المؤنث ايضا اسم ابيها كما هنا وفي شرح المحقق الاردبيلي انه او يا فلانة بنت فلا
ن ق وفيها دلالة ذكر المؤنث باسمها واسم امها لا ابيها وفي رواية الجمهور انما ذكر المذكر
واضيف الى الام ومنها ق يا رسول الله فان لم يعرف امه ق فلينسبه الى حواء ثم لا
يخفى دلالة الخبر الاول والاخير على اختصاص هذا التلقين بما بعد الدفن واما الخبر
الثاني فيمكن تعميمه بحيث يشمل ما اذا افرد الميت وانصرف الناس بعد الفراغ من الصلوة
وان لم يدفن لارادة نقله او نحوها الا لم يثبت حصول منكر ونكير الا بعد الدفن والله
يعلم   وعن بعض الفضلاء ان مستند الرواية الثانية ينبغي تبديله باعلى صوته
موافقا لها نعم ما ذكره موافق لعبارة العلامة في شرح الشرائع ولكن ذلك باعلى صوته
قاله الاصحاب وهو مشعر بعدم النص عليه ففيه غفلة فلا تغفل   الا مع التقية
لانكار الجمهور هذا التلقين مع وروده في رواياتهم الا جماعة من الشافعية فاستحبوه
ويمكن ايضا ان يكون التقية باعتبار ذكر الائمة ع لكن ينبغي ح تخصيص السر بذلك ان
امكن   ويتخير الملقن في الاستقبال والاستدبار بل في كل الجهات لعدم التعيين
في النص لكن قد اعتبر جماعة كابن ش ومنه استقبال القبلة والقبر وجماعة كابن
البراج وابي الصلاح واستدبار القبلة فحكم التخيير بما يدل على القولين ويمكن ان يكون
التخصيص للاشارة الى اولوية اختيار احد الجهتين ليطابق احد القولين والتخيير بينهما لعدم
ترجيح لشي منها فافهم   باسناد الامر الى حكم الله تعالى الغرض منه بيان طريق حسن
للتسلية لا التخصيص بها بل يكفي في التعزية كلما يوجب فرح المصاب وسلوه في الجملة بعا
نحو الصادق ع انه ق في تعزية قوم جبر الله وهنكم واحسن عزاكم ورحم متوفاكم وعنه ع
كفاك من التعزية ان يراك صاحب المصيبة   وبعده عندنا يعني ان شرعية التعزية قبل

الدفن

انما لم يورد الزيادة ... لاحظ ... الاول ... قال ...

١٨١

الدفن مما اجمع عليه الكل واما بعده فقد نقل عليه اجماعنا لا اجماع الكل فان العامة
وان ذكروها بعد الدفن ايضا لكن نقل عن الثوري منهم انكارها ونقل ايضا
الانفي عن ابي حنيفة منع الشرعية بعد الدفن هنا وفي حسنة ابن ابي عمير بابرهيم عن
بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع التعزية لاهل المصيبة بعد ما يدفن وفي صحيحة محمد بن
خالد عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع التعزية الواجبة بعد الدفن وينبغي حملها
على الفضيلة التعزية بعد الدفن وتاكدها كما يشعر به الرواية الثانية وفي حسنة هشام
بن الحكم بابرهيم مع صحيحة محمد بن اسمعيل عن الفضل ايضا فلا تقصر عن الصحيحة قال
رايت موسى ع يعزي قبل الدفن وبعده اي مرتين او في بعض المصاب قبل الدفن وفي
بعضها بعده   ممن عزى مصابا برواه وهب عن ابي عبد الله ع ق ق رسول الله ص
من عزى مصابا كان له مثل اجره من غير ان ينقص من اجر المصاب شيئا   ومن عزى
ثكلى لم اتذكر الان رواية ذلك نعم روى في ف عن امير المؤمنين ع من عزى الثكلى اظله
الله في ظل عرشه يوم لا ظل الا ظله وهو يتضمنه رواية ابي الجارود ايضا عن ابي جعفر ع
وفي رواية السكوني من عزى حزينا كسي في الموقف حلة يحبر بها   وتدل بها ان كانت
مندوبة هنا في كراهتها كالكفن المستحب ورفع القبر وصب الماء عليه ونحوها والا بعضها
ليس بكفائي كتشييع الجنازة ووضع اليد على القبر والدعاء للميت ونحوها ممنوع   ومعنى
الفرض الكفائي مخاطبة الكل به ابتداء اه اي بعنوان الوجوب بما تركه اعتمادا على الظهور
بقرينة المعرف وما ذكره من التفريع هذا وتعريف الكفائي بالمعنى المصدري بما ذكره
يط تعريف الفرض الكفائي بالمعنى الصفتي والندب الكفائي على الوجهين فلا حاجة
الى التعرض لهما فافهم   وشرطه عدم الماء هنا في التيمم الذي بدل من الوضوء او
الغسل كما هو الغالب فلا يشترط ذلك في التيمم للنوم على طهارة وكذا صلوة الجنازة
على المشهور كما سبق ولا لخروج الجنب من احد المسجدين او المساجد على القول بعدم
جواز الغسل وان امكن وساوى زمانه زمان التيمم ولم يستلزم تنجيس المسجد والقول
بالتخيير بينهما مع وجود الشرطين اما لو قيل بتقديم الغسل مع وجود الشرطين فلا حاجة
الى الاحتراز عنه اذ يشترط فيه ايضا عدم الماء او عدم التمكن من استعماله لان عدم
التمكن في كلامهم اعم من ان يكون لمانع عقلي او شرعي هنا ومن ظن ان ما سيجي ان

المقرّ من وجوب قصد البدلية ينبغى تخصيصه ايضاً بالتيمم الذى كان كلامه فيه لاحماله على
العموم كما احتمله الشارح هناك فافهم بان لا يوجد مع طلبه على الوجه المعتبر ولا يكفى
مجرد عدم وجوده عنده او فى حواليه عرفاً ولا يشترط عدم وجوده فيما زاد على ذلك
وفيه اشارة ايضاً الى انه لا يشترط عدم الماء فى نفس الامر كما يوهمه العبارة بل عدم وجدانه
بعد الطلب على الوجه المعتبر فلو ظهر بعد ذلك وجوده لا يحكم ببطلان تيممه وما
فعله به من صلوة او طواف والتقييد بالطلب على الوجه انما هو مع وجوبه فلو ضاق
الوقت وسقط الطلب كما سيشير اليه يكفى عدم وجدانه عنده والحاصل ان المعتبر عدم
وجدانه بعد ما يجب عليه شرعاً من الطلب او التعرض فافهم بحيث لا يدرك منه
معه اى من الوقت مع الماء او مع تحصيله مقدار ركعة والاكتفاء بادراك الركعة
بناء على ما ذهبوا اليه من ان بادراك الركعة يدرك الصلوة ويدل عليه الاخبار ايضاً
وفيه تامل فان ذلك لا يدل الا على ادراك الصلوة بادراك الركعة لو اتفق منه ذلك
واما على جواز تاخيرها الى هذا الوقت لتحصيل الماء ونحوه فلا وعلى هذا فالظاهر اعتبار
ادراك كل الصلوة فى الوقت حتى لو لم يمكن ذلك سقط الطلب اطلاقاً والمنع من تاخير
الصلوة عن وقتها وعدم دليل صالح على جواز التاخير فى هذه الصورة مع اطلاق
ما يدل على بدلية التيمم مع فقد الماء ولم ار من تعرض لهذا فى غير اختيار ما ذكرنا فانه حكم بوجوب
الطلب الى ان يتضيق الوقت فلا يبقى الا ما يسع لتلك الصلوة ثم قال ويحتمل الى ان
يبقى ما يسع الركعة فتامل ثم اعلم انه اذا ضاق الوقت وكان الماء بعيداً فلا خلاف
عندهم فى سقوط الطلب بخوف فوت الوقت على احد الوجهين فى تطلبه واما اذا كان قريباً
منه وخاف مع ذلك فوت الوقت بتحصيله او كان حاضراً لكن يتوقف على تحصيل آلة
ومع ذلك خاف فوت الوقت باستعماله ولا يخفى من التيمم باعتبار زيادة زمان
الطهارة المائية على التيمم فهل يجب عليه فى الفرضين الطهارة المائية وان فات الوقت
او يجب الاشتغال الى التيمم ظاهر الاطلاق وكلام الشارح هاهنا هو الثانى فى الفرض الاول
بل فى الثانى ايضاً ان جعل قوله او لضيق الوقت عطفاً على العجز عن الحركة كما فى العطوف
بعده وان جعل ذلك عطفاً على لكبر او مرض فلا يستفاد منه حكم الفرض الثانى
وقد اختلفوا فى الفرضين فتوى المحقق فى المعتبر ممن كان الماء قريباً منه وتحصيله ممكن

لكن مع فوات الوقت او كان عنده وباستعماله يفوت لم يجز له التيمم وسعى اليه لانه واجد
وقدمه فى غير العجز بسبب ضيق الوقت مبيح للتيمم كما لو خاف فوات الوقت لو اشتغل بتحصيله
لتعذر الماء فيجب البدل انتهى والاقرب ما ذكره المحقق لعموم ما دل على الطهارة المائية وعدم
دليل صالح على بدلية التيمم فى هذه الحالة لوجود الماء والتمكن منه وشيخى فى مجلس وجدان
الماء بعدل التيمم ما يؤيد هذا فانظر هنا وما ذكره العلامة من تعذر الماء فيه انه لا وجه لتعذره
سوى ان الاشتغال به يوجب فراغ الصلوة والكلام فى ان بمجرد ذلك هل يسقط التكليف
به وينتقل الى التيمم ام لا فالتمسك بالتعذر مصادرة على المطلوب والتحقيق ان الوجدان فى
الاية الكريمة ان حمل على مقابل الفقدان فلا دلالة لها على جواز التيمم ح لوجود الماء
وان حمل على التمكن فان اريد به التمكن عرفا الذى يحصل بوجوده والقدرة على استعماله
بلا مشقة عرفا كما هو المتحقق الامر فيه هاهنا وان حمل على التمكن مع ادراك ما قام الدليل من
الصلوة فلا تمكن ح لان بالاشتغال به خوف فوات الصلوة فيجوز التيمم ولا يخفى ان الحمل
على المعنى الاخير وان كان ليس ببعيد لكن الحكم به لا يخلو عن اشكال خصوصا فى الفرض الاخير
الذى فى المعتبر وهو ان يكون الماء حاضراً عنده وباستعماله يفوت الوقت بسبب زيادة
زمان الغسل او الوضوء عن زمان التيمم اذ الظاهر المتبادر من عدم التمكن منه لما قام الدليل
على تقدير الحمل عليه هو عدم التمكن منه فى وقته باعتبار فقده فيه او عدم التمكن من
الوصول اليه او من استعماله لمرض ونحوه وحمله على ما يشمل عدم التمكن باعتبار فوت
الوقت بالاشتغال به لا يخلو عن بعد وفى نحو فرض المسئلة فى الفرض الاول وهو ان يكون
الماء موجودا الا انه ان اشتغل بتحصيله فاته الوقت وحكم بالتيمم واستدل عليه بانه
الصلوة تعين عليه فعلها وتحصيل الطهارة المائية متعذر فجاز التيمم القائم مقامها
وهو ما اشار اليه فى غيره وتبين حاله واستدل ايضا بالاخبار كصحيحة حماد بن عثمن عن ابى
عبد الله عم فى مسئلة عن الرجل لا يجد الماء ايتيمم لكل صلوة فقال لا هو بمنزلة الماء وانما يكون
بمنزلته لو ساواه فى الاحكام ولا ريب انه لو وجد الماء ويمكن من استعماله وجب عليه فكذا اذا
وجد ما ساواه وكصحيحة محمد بن حمران وجميل عن ابى عبد الله عم ان الله جعل التراب طهورا
كما جعل الماء طهورا والتشبيه يقتضى المساواة فى الاحكام الا ما اخرجه الدليل ولا يخفى
انه يمكن التمسك بمثل هذه الاخبار فى الفرض الاخر ايضا لكن عموم المنزلة والتشبيه غير ظ

مع انه لا ريب ان التيمم بدل عن الطهارة المائية ومشروط بتعذر مبدله فالتشبيه والتنزل فيه
انما يعتبر بعد صحته وتحقق شرطه وهو فيما نحن فيه غير ظ الا ان يقال ان تلك الاحكام
تفيد عموم شرعية التيمم الا فيما ثبت خلافه وعلى هذا فالاصل شرعيته الا فيما ثبت عدم
تحقق شرطه وعدم تحقق شرطه فيما نحن فيه غير ظ لاحتمال ان يكون شرطه عدم التمكن من
الماء لادراك ما قام البدل الصلوة باي وجه كان طويلا بسبب فوتها بالاشتغال بتحصيله
وان كان ترتيبا كما في الفرض الاول او بسبب زيادة زمان الطهارة المائية على الترابية كما
في الفرض الاخر فتدبر والمحقق الاردبيلي في شرح شك رجح ما اختاره مرعوف والظاهر خروج
الوقت باستعمال الماء موجب للتيمم لانه احد الطهورين والصلوة في الوقت مطلوبة شرعا
ولولا ذلك للزم جزم السعي الى الوصول الى الماء وان علم خروج الوقت بمر فتامل انتهى وفيه تامل
لان التيمم احد الطهورين لكنه انما سوغ عند عدم التمكن من الاخر وههنا متمكن منه
والصلوة في الوقت كما انها مطلوبة شرعا كذلك الطهارة المائية فلا يمكن الحكم بترجيح الاول
باداتها في الوقت الا بنص من الشارع وليس الان بتمسك بما ذكرنا اتفاقي في دليل الاول بعد ظهوره
ولولا ذلك للزم الى اخره فيه ان وجوب الطهارة المائية مع التمكن منها بالفعل بحضور الماء او قربه
وان خاف فوت الوقت لا يوجب السعي الى الماء مع بعده ايضا وان خرج الوقت لما في البين من
البين بل نقول ان اصل وجوب السعي الى البعيد لا بد له من دليل فان ظ الاية الشريفة الامر
بالتيمم عند عدم وجدان الماء والظ صدق ذلك عرفا بعدم حضور الماء عنده وجواز لبه
فالسعي ازيد من ذلك لا بد له من دليل فاذا كان لهم دليل على وجوب السعي عند العلم بوجوده
مع التمكن الى ان يخاف فوت الوقت كما سيجي فليحكم به واما السعي زايدا عليه من الاجماع
وظ الاية دليل على خلافه لا الدلالة لفوت الوقت على عدم ولما عند حضور الماء او كونه في
حكم الحضور عرفا فلا دليل على سقوط وجوب استعماله وبفوات الوقت لا يصلح دليلا الا بنص
من الشارع فتامل ثم لا يخفى ان الحكم بصحة الصلوة بالتيمم في الفرضين وان كان لا يخلو
عن اشكال كما ظهر مما فصلنا لكن الاحتياط مع العلم بخروج كل الوقت بالاشتغال بالطهارة
المائية التيمم والصلوة ثم القضاء بالطهارة المائية خصوصا اذا كان تاخيره الى ذلك الوقت وقع
لا عن عمد فان الشيخ حكم بانه لو اخل بالطلب مع احتمال وجوده حتى ضاق الوقت لم يصح تيمم
وتبعه المصنف في شرح سه وصرح بوجوب اعادة الصلوة لو صلى بتيمم كك وعلل الصحيح بوجوب

الاعاده

الاعادة على هذا القول مع وجود الماء عنده او في جواليه بطريق اولى واما اذا فرض
الاشتغال بالطهارة المائية يوجب خروج بعض الوقت لا كله وعلم وجوبه بالتيمم اصلا
فامر الاحتياط مشكل والله تعالى يعلم على تقدير القول بوجوب التيمم بالفرضين لا ينقض على
المعتبر لدخوله في عدم الوصلة كما اشار اليه الش لانه اعم من ان يكون باعتبار المانع
العقلي والشرعي ويمكن ادخاله في الخوف من استعماله ايض بان يجعل ايض اعم من ان يكون
لمانع عقلي وشرعي ويمكن ادخال الفرض الاول في الاول والثاني في الثاني فقط
ولو بعوض وان كان زايدا لكن ينبغي تقييده بعدم الحاجة اليه ولو في وقت مترقب كما
ذكره في عوض الماء وكذا ما ذكره من شق الثوب ينبغي تقييده بما اذا لم يتضرر به كما مر في
شيئا وبعد ذلك فلتامل فيه ايض مجال لما فيه من الاسراف ولضاعة المال من غير مرجح وحينئذ
فوجوب شراء الماء بالمال الكثير الا بدليل على وجوبه فلك ولا على عدم وجوبه وان فرض ان ما
يبذل فيه زايدا من ثمن المثل زايد عن ضرر الشق بكثير اذ ليس هنالك اضاعة المال بخلافه
ههنا مع انهم حكموا بعدم وجوب السعي مع الخوف على شيء من الضياع بسبب مطر ونحوه
وان كان ضررا قليلا كما سننقله ولا فرق ظ بين ذلك ضرر الشق فالفرق بينهما مع عدم
النص مشكل جدا فتامل واما الاعادة فحكم جماعة من الاصحاب بوجوب قبولها في الالة دون
قبول هبتها او هبة ثمنها وكذا في الماء بوجوب قبول هبته باذله دون قبول ثمنه وتمسكوا
في ذلك بعدم المنة في اعارة الالة وبذل الماء عادة بخلاف متعلقها لصدق الوجدان معها عرفا
بخلاف ثمنها او اتهاب عينها او ثمن الماء لانه مما يمتن به عادة فربما كان فيه غضاضة
وامتهان عليه فلا يجب عليه ولا يخفى ان الحكم بكل منهما لا يخلو عن اشكال اذ ربما استوى في اعارة
الالة او بذل الماء وبذل المكنة منه بوجه في هبة الالة او الماء او ثمنها فلو اعتبر المنة
وعدمها فالظ القول بوجوب القبول مطلقا فيما لم يكن فيه غضاضة وامتهان عليه وعدم وجوبه
كك فيما اذا كان بخلافه واحتمل في موضع من التذكرة عدم وجوب قبول هبة الماء لانه نوع
تكسب للطهارة فلا يلزم كما لا يلزم اكتساب ثمن الماء وعلى تقدير وجوب القبول فهل يجب
الاستيهاب اشكال في نهاية لو علم مع توهما غلبه ان يطلبه منهم لانهم اذا بذلوه لم يحرموا
منهم وقد يبذلوه عند طلبه فلو تهاون ذلك يحتمل عدم الوجوب وكذا الايجاب اي يستوهب الماء
نعم لو وهب وجب القبول ويحتمل وجوب الاستيهاب لانه شرع في التحصيل فوجب كالطلب انتهى

وظاهره ان طلب الذي ذكره وكذا غيرها ذكره من الاستيهاب بل هو اظهار الحاجة الى الماء وطلبه
على وجه مطلق وان وجوب الطلب بهذا المعنى راجح عنده بخلاف الاستيهاب فان الراجح
فيه عدم وجوبه وفي ط فان غلب على ظنه انه متى طلب من غيره بذل له من غير ان يذل
عليه في ذلك ضرر وجب عليه الطلب ويمكن حمل الطلب في كلامه ايضا على ما ذكره مراد
على الاستيهاب ثم على تقدير وجوب الطلب او الاستيهاب في الماء فالظ مثله في الآلة ايضا
ويحتمل وجوب طلبهما مط من غير تصريح بل هي اولى بالوجوب لشيوعها وعدم المنة فيها بالنسبة
الى بذل الماء وانما احتمل في نهـ عدم وجوب الاتهاب في الماء كما نقلنا عنه وحكم بوجوب
اعادة الآلة ولم يذكر احتمال عدمه هنا والشيخ في ط حكم بوجوب قبول ثمن الماء ايضا
لو وهب له لصدق التمكن من الماء معه وتبعه في المنتهى ولا يخ عن وجه واذ تلو عن هذه
الفروع نص عليها القوم فيما اذا احتاج الى معاون لتحصيل الماء ولم يجد الا باجرة
بالاعانة فتأمل والله تعالى يعلم   يخاف من السعي اليه على نفس اي من تلفها او من ضرر
عليها كمرض او برد شديد لا يتحمله كما فصله في الخوف عن استعماله والمراد بالطرف هنا
مطلق العضو والمال اعم من ان يكون ماله او مال الغير كما صرح به في ش والمحترمة
صفة للثلثة ولذا انثها واحترز بها عما لا يجوز التلف كنفس الكافر الحربي او طرفه او ماله
والظ ان المراد بالنفس هنا الانسانية وما يجب ابقاؤه من الحيوانات داخل في المال والحكم
بالسقوط بالخوف على الحيوان المحترم على اطلاقه بل لا بد من تقييده بالمملوك الا ان يدخل
الحيوان الغير المملوك مط في غير المحترم لكنه خلاف ظ كلامهم كما سنذكره عن قريب وفي انه
لا خوف في غير المملوك من تلفه ووجوب مجاوزته شرعا بل انما تحقق الخوف في غير المخوف عليه
وجب حفظه عنه شرعا كنفس مترعا او حرا ابعد او يسقط السعي به فيمكن ادخال الحيوان
مط في النفس وح يفيد المحترم يخرج منه ايض ما لا احترام له كالكلب العقور والخنزير
والفارة والحية واشباهها فتأمل   او ذهاب عقله كانه لا بد من التقييد فيه ايضا بالمحترم
وقوله ولو بمجرد الجبن الظ انه متعلق بقوله يخاف من السعي اي ولو كان الخوف لمجرد الجبن
كما صرح في نهـ ولو خاف جبنا لا عن سبب موجب للخوف فالاقرب انه كالخائف بسبب وجهه
ما اشار اليه في ش من اشتراكهما في الضرر بل ربما ادى الجبن الى ذهاب العقل الذي
هو اقوى من كثير مما يسوغ التيمم لاجله ومن ثم احتمال تعلقه بما هو اقرب اليه وهو قوله او ذهاب

بالاستعانة

عقلا

عقلا فانهم   لعدم او حاجة ولو في وقت متوقع اي يكون عجزه لعدم وجدانه العوض
او لاحتياجه اليه اما في الحال او في وقت لا يتجدد له اليه ما يدفع احتياجه عادة وفيه رد
على ظ كلام الشيخ في نهـ حيث خص الحكم بعدم وجوب الشراء بما اذا كان مضرا في الحال ولعل نظره
الى تحقق المقدمة ح وعدم العبرة بالمال الا بعد ما يتجدد له بعد ذلك ما يدفع الحاجة ومن
عم الحكم نظرا الى تحقق الضرر عرفا فيمن له مع علمه بالحاجة اليه في الوقت المترقب ويمكن
ان يحمل كلام الشيخ ايض على هذا المعنى اي كان مضرا بحاله او استطاعته لا الحال
بمعنى الزمان الحاضر او يحمل الحال بهذا المعنى على ما يشمل الزمان القريب المترقب ايض
واعلم ان ما نقلناه من نهـ نسبه في المعتبر الى الشيخ وكتبه كلها وفي انه فتوى فضلا ائمتنا وفي
فقهاء الجمهور وكلامه في ط وف ليس على ما نقله بل ذكر فيهما انه متى وجد الماء بالثمن وجب
عليه شراؤه اذا كان لا يضر به كائنا ما كان الثمن من غير تقييد بقوله في الحال نعم كلامه في نهـ
مقيد به كما ذكرنا هنا ولو امكن الاقتراض لثمن الماء او الشراء بنسيئة فالظ كما صرح به جماعة
من الاصحاب انه مع يساره وقدرته على الاداء في وقته يجب عليه ذلك والا فلا وربما احتمل
عدم وجوبه مط كما ذهب اليه بعض الجمهور بناء على ان شغل الذمة في ذمة متعرض للحوادث
تلفه قبل ادائه وهو ضعيف وربما احتمل وجوبه مط لصدق الوجدان معه وهو ايضا ضعيف
فتأمل   ولا من قبل الماء المخوف منها ما اعلم انه لا خلاف في جواز التيمم وسقوط وجوب
طلب الماء عند الخوف على المال من اللص في الجملة لكن هل يكفي فيه الخوف على المال في الجملة
قليلا كان او كثيرا او يعتبر فيه كونه بقدر يضر بحاله الصريح عبر في نهـ بالاول ولم يعتبره فيها
وفي ش ايضا واستدل عليه في نهـ بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولا يخفى قصوره عن
افادة ما ذكره من التعميم اذ لا حرج في فوات ما لا يضر به من المال القليل وفي ش ايضا مثلا
الامر باصلاح الحال وفيه ضعف ايض واما ما اشار اليه هنا من النص وكانه ما ذكره في
التهذيب عن يعقوب بن سالم قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل لا يكون معه ماء والماء عن
يمين الطريق ويساره غلوتين او نحو ذلك قال لا امره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع
وما رواه داود الرقي قال قلت لابي عبد الله ع اكون في السفر وتحضر الصلوة وليس معي ماء و
يقال ان الماء قريب منا فاطلب الماء وانا في وقت يمينا وشمالا قال لا تطلب الماء ولكن تيمم فاني اخاف
عليك التخلف عن اصحابك فتضل ويأكلك السبع ولا يخفى ان الروايتين مع ضعف سندهما

جد الليس في الثانية حديث للص وضياع المال الام واما الاول فلانهما الخوف من اللص
على نفسه بتقرير سابقه ولاحقه فالتمسك باطلاقهما على سقوط الطلب بالخوف على
المال وان كان قليلا امشكل جدا والاجماع عليه كما قيل انه يشعر به عبارة المنتهى عن ظ
ابيه لانه في نحو السبب الثاني ان يخاف على نفسه او ماله لصا او سبعا او عدوا
او حريقا او التخلف عن الرفقة وما اشبهه فهو كالعادم لا نعرف فيه خلافا لانه غير
واجد اذ المراد بالوجدان تمكن الاستعمال لاستحالة الامر بها لا يطاق ثم ايده بما نقلنا
من الروايتين ولا يخفى ان كلامه اولا وان كان فيه اطلاق لكن دليله قاصر عن افادة
الاطلاق كما لا يخفى فالظ تقرير دليله تخصيص المطلقة بما فيه ضرر ايضا لا فله وكلام
المصنف في الذكرى يشعر بتخصيصه بما اذا كان الخوف من لص يجحفه بماله كما سننقله
بالجملة فسقوط السعي وجواز التيمم مع الخوف على المال المتضرر بفواته كانه ظ ولا خلاف
فيه واما في غيره فالحكم به لا يخ عن اشكال لعمومات الوضوء والغسل وصدق الوجدان
وعدم دليل صالح على السقوط هنا في ماله واما ما اعني فان كان معروفا بالصلاح علم
حفظه فالظ سقوط السعي بالخوف عليه واما اذا لم يكن كذلك فالحكم بسقوط السعي بالخوف
عليه لما فيه على دليله وكلام اكثر الاصحاب ايضا خال عما نقلنا من التيمم بل
في كلام بعضهم التقييد بماله كما في ى والذكرى و س وفي كلام جماعة وقع للام معرفا
او منكرا ولا يبعد ايضا حمله على ماله وعلى تقدير القول بالتعميم فالظاهر حكمه حكم ماله
نفسه فاذا قلنا فيه باعتبار كون فواته مضرا بحاله فينبغي اعتبار ذلك في مال الغير ايضا
هذا ولما اذا لم يجد الماء الا بالشراء فان كان بثمن المثل او بزيادة يسيرة فلا خلاف عندنا
في وجوب شرائه على ما نقله م في ى وان كان بزيادة كثيرة فقال الشيخ يجب عليه شراؤه مع
المكنة وعدم الضرر وهو مذهب المرتضى والاكثر ونقل عن ابن الجنيد انه قال بعدم وجوبه
ما لا يطلبها الوجوب مع عدم الضرر لصدق الوجدان معه ولصحيحة صفوان قال سألت
ابا الحسن ع عن رجل احتاج الى الوضوء للصلاة وهو لا يقدر على الماء فوجد قدر ما يتوضأ به
بمائة درهم او بالف درهم وهو واجد لها يشتري ويتوضأ او يتيمم قال لا بل يشتري
قد اصابني مثل هذا فاشتريت وتوضأت وما يشتري بذلك مال كثير كذا في يب وفي في
وما يسرني بذلك اي يحفظه وترك الوضوء وفي بعض نسخه وما يسوؤني اي يبذل له في الوضوء

وماذيب

وما ذيب الطهور وما يشترى بهذا المال ثواب عظيم يصلح لبذله له واما عدم وجوبه مع الضرر
والحرج واحتج لابن الجنيد بنفي الضرر بعد زيادة الثمن جدا وبانه لو خاف لصا على ماله لو ذهب
الى الوضوء لساغ له التيمم فلا يجب صرفه هنا والجواب عن الاول ان بذل المال في مقابلة عوض
بر الثواب العظيم ليس بضرر بما لم يتضرر بحاله ومعه لا خلاف في عدم الوجوب لان الثمن المساوي
ايضا مع ضرره مع الاتفاق على عدم الالتفات اليه وعن الثاني بالنقض بصورة المساوي
للاتفاق على وجوب بذل الثمن ح مع انهم لا يوجبون مفارقة متاعه لتحصيل الماء اذا خاف
عليه الضرر من اللص ولو بقليل قيمة الماء او اقل منها وامكن بالمفارقة تحصيل الماء المباح بلا
ثمن او بقيمة اقل لا ازيد مع ما يتضرر به من اللص على الثمن المساوي للماء وثانيا بالفرق بوجود
النص هناك وعدمه هنا بل وروده على خلافه كما نقلنا ولو نوقش في دلالة النص هناك
على ما اشرنا اليه فيكفي وجود النص هنا وعدمه هناك مع اطلاق الامر باصلاح المال و
النهي عن اضاعته ويمكن الفرق ايضا بان في تلف المال باخذ اللص ونحوه غضاضة ومهانة
على النفس ليس ذلك في بذله اختيارا فعدم وجوب تحمل ذلك لا يوجب عدم وجوب البذل الذي
لا غضاضة فيه هنا مع ما في الاول من تسليط الغير على المعصية وتمكينه منها بخلاف
ذلك في الثاني فلا يمكن القياس هنا كما لا بعد تسليم الحكم في الاصل على ما نقلنا من
والشيخ واما لو قيل بعدم سقوط الوجوب مع الخوف من اللص ايضا مع عدم الضرر بحاله كما احتملنا
فيسقط كلامه راسا واجاب م في ى بالفرق بان في صورة الخوف يسوغ له التيمم لان عوض
الماء هناك على اللص فلا يزيد عليه وفي صورة الشراء العوض فيه على الله تعالى فيحصل الثواب
وهو زائد على المال فافترقا وهذا ما ذكره الش من الفرق بين الصورتين مع قطع النظر
عن النص ونفيه وهو كما ترى هذا وفي الذكرى قال لو وجد الثمن وجب الشراء وان زاد عن ثمن المثل
في الاشبه لانتفاء الضرر ونقل رواية صفوان ثم قال هذا مع عدم الضرر الحالي والمتوقع في زمان
لا يتجدد فيه مال عادة اما معه فلا وكذا لو اجحف بماله للحرج ولسوغ التيمم عند خوف لص
يجحفه بماله كما يأتي انتهى وهذا يدل على عدم وجوب الشراء في صورة الاجحاف وان لم يكن
مضرا بحاله وكانه اراد به ما يكون اجحافا شديدا ولا يخ عن اشكال والتمسك بالحرج فيما فيه
مع عدم الضرر وكانه دليل الاول فقط وتعليل الثاني وهو الثاني وهذا كلامه الذي نقلنا
انه فيه اشعار بان الخوف من اللص المسوغ للتيمم هو الخوف من لص يجحفه بماله لكن مستنده في المقيد

غيرك وفي حكاية الخوف من اللص الذي احال عليه لو يزيد على نقل رواية يعقوب بن سالم فتامل
واعلم ان الخوف على المال وضياعه بالاشتغال بالسعي باي وجه كان حكمه حكم الخوف عليه
من اللص فيجوز التيمم عنده كما صرح به في ش شاذ على ما اختاره لا فرق بين القليل والكثير منه
كما صرح به في ش شا معللا بإطلاق الامر باصلاح المال وعلى ما احتملناه ينبغي التقييد بالضرر
في الجميع وعلى ما ذكروه يشكل الفرق بين الضرر اللازم بشرى الماء الثمين حيث حكموا بوجوب تحمله
قليلا كان ام كثيرا وبين الضرر اللازم بضياع متاعه عند مفارقته لتحصيل الماء بسبب
من الاسباب غير اللص كما ظهر من حيث لم يحكموا بوجوب تحمله قليلا كان ام كثيرا لعدم النص
فيهما ولا يجري فيه ايض غير ما ذكرنا من وجهي الفرق فالظ الحكم بوجوب التحمل فيهما مع عدم الضرر
وعدمه معه لصدق الوجدان مع عدم الضرر وعدم الوجوب فيهما مط لاطلاق النهي عن
اضاعة المال والله تعالى يعلم والفارق اي بين الصورتين حيث يجب حفظ الاول
مط وبذل الثاني فكانه لا مع الحاجة اليه في الحال او في وقت مترقب كما اشار اليه بقاء
وعرضه من محقق هذا الفرق مع عدم كونه مطلبا في هذا الاشارة ايض الى رد ما نقلنا
من حجة ابن الجنيد ان الحق فيه التمسك بالنص لا بما ذكره من الفرق بل قد يجمع في
الاول وهنا اذا اخذ العوض من الغاصب وعلى هذا فالخوف على البذل من الرأي اولا النص
فافهم لمرض حاصل يخاف زيادته اه اذا كان المرض حاصلا وخاف المريض من استعمال الماء
التلف او زيادة المرض او بطوءه او عسر علاجه فلا خلاف بين الاصحاب في سقوط الطهارة
المائية وجواز التيمم في الاول وكذا فيما بعده اذا خاف تاثيره في الزيادة او البطوء او العسر
تاثيرا معتدا به واما اذا خاف تاثيره فيها تاثيرا لا ينتهي الا الى ضرر قليل فظ الاطلاق
كلام جماعة ذلك ايض وربما احتمل بعض عباراتهم عدم جواز التيمم ح واشتراط بحوث الضرر
المعتد به ويمكن ان يستدل على الاول باطلاق الاية الكريمة فانها مطلقة في التيمم مع المرض
غاية الامر وجوب تقييدها بمرض يخاف معه من استعمال الماء في الجملة للاجماع ظاهرا على عدم
جواز التيمم فيما لا خوف معه اصلا كما في الصداع الحاد وبعض اوجاع الاسنان واما مع الخوف
في الجملة فلا اجماع فليتمسك باطلاق الاية الى ان يثبت وجوب التقييد بما زاد على ما ذكروه
وعلى الثاني بعمومات الطهارة المائية يخرج منها ما ثبت فيه جواز التيمم وفيما نحن فيه لم يثبت
ذلك لعدم دليل على جواز التيمم مع المرض مطلقا لاختصاص الاخبار الواردة بذلك بمثل

القروح

القروح والجروح التي الغالب فيها انه يخاف من استعمال الماء الضرر البين واما الاية الكريمة
فكما يحتمل الاطلاق على ما ذكر يحتمل التقييد ايض بان يكون قوله تعالى ولم تجدوا قيدا للجميع
بان يحمل عدم الوجدان على ما يعم عدم التمكن من استعماله مع وجوده ولا ريب انه لا بد في
عدم التمكن عرفا من خوف ضرر معتد به لا اقل ولا يكفي فيه الضرر القليل وحمل عدم الوجدان
على هذا المعنى لو سلم ان فيه تكلفا فيعارض بان تخصيص خطاب فلم تجدوا بما سوى المرضى
مع ذكر الاربعة على نسق واحد ايض لا يخ عن تكلف وعلى تقدير حمل الاية الشريفة على الاطلاق
في المرض يلزم فيه ذلك بخلاف ما لو حمل على التقييد في الجميع هنا مع ما في الحمل عليه من عموم
الفائدة حيث يستفاد من الاية ح حكم جواز التيمم مع عدم التمكن ايض بخلاف ذلك على التفسير
الاول هذا وفي الكشاف جعل فلم تجدوا متعلقا بالجميع كما ذكرنا لكن حمل عدم الوجدان على ظاهره
ووجهه في المرضى بانهم اذا عدموا الماء لضعف حركتهم وعجزهم عن الوصول اليه فلهم ان يتيمموا
وعلى هذا ايض يسقط التمسك باطلاق الاية الكريمة بل لا دلالة لها على جواز التيمم مع الضرر
اص لكن حمل عدم الوجدان على ما ذكرنا من عدم التمكن مط كما اختاره شيخنا الطبرسي في
مجمع البيان اولى ثم ان معنى الاية على ما ذكرنا والله تعالى يعلم انه ان كنتم مرضى او على سفر او
جاء احد منكم من الغائط والمراد به الحدث او ما يشمل البول ايض اذ الغائط في الاصل المكان
المنخفض وكانوا يقصدونه للبول والحدث مكانا منخفضا للستر عن الناظرين فكني عنهما به
كما سمي الحدث به لذلك وحمله على مطلق الحدث الاصغر لا يخ عن بعد وان كان الحكم في
الجميع والتعرض لبعض الافراد مع عموم الحكم في الكتاب العزيز غير عزيز وجامعتم النساء والترديد
الاخير على كلام شيخنا التردد الاول ولعله نعم بل لم تجدوا اي لم تتمكنوا منه متعلق بالجميع
هنا على تقدير او في او وجاء على معنى الواو كما سوى الظ هنا واختاره في مجمع البيان ولو حمل
على ظاهره فالظ ايض ان يكون فلم تجدوا ايض فلم تتمكنوا متعلقا بالجميع لكن ذكرا اولا
المرض الذي يوجبه عدم التمكن ثم السفر الذي قد يتفق فيه ذلك ثم عمم الحكم في المحدثين
الغائط مط في المرض والسفر وغيرهما وكذا بعد المجامع كذلك ثم حكم في الجميع بانه اذا لم تتمكنوا
من الماء فتيمموا ومما يرجح هذا بكونه اعم فائدة فافهم والله تعالى يعلم واما المرض الموقع باستعمال
الماء فان كان مرضا شديدا فكانه لا خلاف ايض في وجوب التيمم وان كان يسيرا بل الا بعد به
كصداع او وجع ضرس فظ كلام بعضهم كالمحقق في المعتبر وغيره والعلامة في بعض كتبه عدم العبرة وعدم تحرز

التيمم لا حيث يتيقن المرض الذي يخاف منه باستعمال الماء بالشديد في الاول والثاني وبالخوف
في الثالث وقد صرح بذلك المحقق في المعتبر واستشكله المص في ئ بالعسر والحرج وبقول النبي ص
لا ضرر ويجوز تيمم التيمم للشين وفيه ان دعوى العسر والحرج في مثل ذلك مشكل جدا ولكنا
في شمول الضرر المنفي لمثله تامل والشين الفاحش الذي جوزوا التيمم بخوفه على ما فسره به
في المنتهى كانه ابلغ في الضرر واشد من العسر والحرج خصوصا مع ما يلزمه غالبا من الشقاق
وانخلاع الجلد وتخليل البدن والثياب فيجوز التيمم لا بوجب مخوفه هناك وبالجملة فتجويز التيمم
هنا بمثل الاشياء هو له سوى لزوم الحرج والضرر ودعوى ذلك مع سهولة ضررها لمخالف مشكل
جدا فالظ وجوب الطهارة المائية وقد يفرق بعد ما نقلنا من المحقق وغيره ربما كان الخلاف
من يعتاش المعنى فانه مع الضرر المستقر الشديد يجوز التيمم عند الجميع لان المرض والحال
هذه لا يكون يسيرا ومع انتفاء المشقة وسهولة المرض لا يسوغ التيمم عند الجميع ايضا
انتهى وهو كما ترى واعلم ان عبارات اكثر محققي الاصحاب في هذه المسئلة لا تخلو عن تشويش
واضطراب فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها ولنا مثله واعلم انه لا فرق في المرض الحاصل
او المتوقع بين ان يعم تمام البدن او يختص ببعض الاعضاء كما صرح به جماعة من الاصحاب
لكن ينبغي ان يعلم ان في كلامهم هنا اشتباها فان كلامهم هنا يقتضي التيمم بالقرح
او الجرح بل الكسر ايضا في اعضاء الوضوء او الغسل اذا تضرر باستعمال الماء وقد صرح به بعضهم
كالشيخ في ط فانه قال ومن كان في بعض جسده او بعض اعضاء طهارته ما لا ضرر عليه والباقي
عليه جراح او عليه ضرر في ايصال الماء اليه جاز له التيمم ولا يجب عليه غسل الاعضاء الصحيحة
فان غسلها وتيمم كان احوط سواء كان الاكثر صحيحا او عليلا واذا حصل على بعض اعضاء طهارته
نجاسة ولا يقدر على غسلها لالم او قرح او جراح تيمم وصلى ولا اعادة عليه وفي بحث الوضوء
ذكروا ان الجبائر ان امكن نزعها او تكرار الماء عليها وجب والا اجزا المسح عليها سواء كان ما
تحتها طاهرا او نجسا ومع نجاسة ظاهرها وضع عليها شيئا طاهرا ومسح عليه وصرح
جماعة منهم بانه لا فرق بين ان يكون الجبيرة مختصة بعضو او شاملة للجميع وحكموا بالحاق
القروح والجروح بالجبيرة اذا كانت عليها خرقة مشدودة وحكموا في القروح والجروح المجردة
التي يتضرر بايصال الماء اليها بغسل ما حولها واحتملوا وجوب مسحها ايضا ان لم يتضرر به
ومع تضرره احتملوا وجوب وضع شيء عليها والمسح عليه واحتمل المص في الذكرى وجوب الوضع والمسح

عليه

عليه وان امكن المسح على نفس العضو المحاذي للجبيرة وما عليه لصوق ابتداء وعلى هذا فيشكل
انه لا يبقى صورة للتيمم للقرح والجرح او الكسر الا ان يقال ان التيمم في صورة التضرر بالمسح ايضا
مع تجويز كما يشعر به عبارة المعتبر في الجبائر ولا يخفى بعده ثم اختلف الاخبار ايضا في
هذا الباب فمنها الاخبار المتضافرة بتجويز التيمم للجنب لمكان القروح والجروح كما سنتلوها
في الحاشية الاتية انش ومنها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن الكسير
يكون عليه الجبائر او تكون به الجراحة كيف يصنع بالوضوء وعند غسل الجنابة وعند غسل
الجمعة قال يغسل ما ظهر مما ليس عليه الجبائر ويدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله ولا
ينزع الجبائر ويعبث بجراحته وهذه الرواية بسند اخر ايضا صحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج
بتغيير لا يخل بالغرض وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سألته عن الجنب به الجرح
فيتخوف الماء ان اصابه قال فلا يغسله ان خشي على نفسه وظاهرها الاكتفاء بغسل الباقي
وان احتمل العدول الى التيمم ايضا وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يكون به
القرحة في ذراعه او نحو ذلك من مواضع الوضوء فيعصبها بالخرقة ويتوضأ ويمسح عليها اذا
توضأ فقال ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة ثم
ليغسلها قال وسألته عن الجرح كيف يصنع به في غسله قال اغسل ما حوله وصحيحة عبد الله
بن سنان وان كان فيها محمد بن عيسى عن يونس عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الجرح
كيف يصنع به صاحبه قال يغسل ما حوله وحسنة عبد الاعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبد الله ع
عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا
واشباهه من كتاب الله عز وجل قال الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه وحسنة
كليب الاسدي قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل اذا كان كسيرا كيف يصنع بالصلوة قال
ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره وليصل وحسنة حسن بن علي الوشاء
قال سألت ابا الحسن ع عن الدواء اذا كان على يدي الرجل ايجزيه ان يمسح على طلي الدواء فقال
نعم يجزيه ان يمسح عليه وغيرها من الاخبار ولا يظ منها ان ذلك في الوضوء والغسل او التيمم ايضا
كما لا يخفى ويمكن الجمع بين الاخبار وكلمات الاصحاب بان التيمم انما هو مع التضرر باستعمال
الماء ولو في غير موضع القرح والجرح والجبيرة او مع تعدد القروح والجروح بحيث يتعذر او
يتعسر ايصال الماء الى ما بينها من المواضع السليمة بدون التعدي الى بعضها واما اذا لم يتضرر

[illegible]

باستعمال الماء في الاعضاء الصحيحة وتيسيره بذلك فالحكم ما فصلوه في الجبائر والقروح
والجروح على ما نقلنا لكن لا يخفى انه لا يستفاد من الاخبار المسح في القروح والجروح المجردة
اصلا سوى ما في حسنة الحلبي من احتمال ذلك اذ ربما كان ظاهر قوله فيها فيعصبها المجردة
او ان يعصبها باعتبار الوضوء ولاجل المسح عليها الا ان الضرورة اليه في نفسه حتى ينبغي
جوابه عليه ايضا على ذلك لكن سؤاله بعد ذلك عن الجرح كيف يصنع به وجوابه عليه بغسل ما
حوله يشعر بان تعصيب الجرح في السؤال الاول للضرورة اليه مع قطع النظر عن الوضوء لكن
السؤال الثاني سؤال عن الجرح المجرد والا فبعد معرفة حكم القرح كانه لا وجه ثانيا
للسؤال عن الجرح لظهور عدم الفرق بينهما الا ان يكون هذا حكاية سؤاله في وقت اخر
بعد السؤال الاول حتى يقرن بهذا السؤال الثاني وجوابه والاكتفاء فيه بغسل ما حوله حمل
التعصيب في الاول والمسح عليها على الاستحباب وعلى الضرورة اليه في نفسه وعلى هذا فالظ
الاكتفاء في القروح والجروح المجردة بغسل ما حولها بل لا يبعد الاكتفاء بذلك في الجبائر
ايضا في حكمها ايضا لظ صحيحة عبد الرحمن فيحمل المسح في الاخبار الاخرى على الاستحباب لكن
لما لم نظ خلاف بين الاصحاب فيها فليتبع ما ذكروه ويمكن الجمع ايضا بالقول بالتخيير
في الجميع بينه والتيمم وغسل الباقي مع المسح او بدونه على ما فصلوه لكن ينبغي ان يخص ذلك
بما اذا لم يكن المانع مانعا عن مسح نفس العضو في التيمم اذ مع منعه عن ذلك فالحاجة
الى المسح على الحائل في التيمم ايضا فيشكل تجويز التيمم مع امكان الوضوء ايضا بهذا الوجه
والله يعلم او برد شديد يشق تحمله وان فرض علمه بانه من العاقبة ودليله ايضا
نفي الحرج والضرورة ولا يخفى تعدد الفرض فان البرد الشديد الذي يشق تحمله لا ينفك
غالبا عن خوف التلف والضرر الالمي لم يعلم بعواقب الامور ولا حاجة بنا الى تحقيق
المسألة لهم واعلم ان ظاهر كلام هؤلاء جواز التيمم في هذه الصورة من غير فرق بين الجنب
عمدا وغيره وهو منهم اكثر الاصحاب وذهب المفيد في ع الى ان من اجنب نفسه مختارا وجب
عليه الغسل وان خاف ضررا على نفسه ولم يجز له التيمم ووافقه الشيخ في ف في من اجنب نفسه
مختارا اغتسل على كل حال وان خاف التلف والزيادة في المرض والاول اظهر لعموم قوله
تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم وقوله تعالى وما جعل عليكم
في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وعموم ما ورد في نفي الضرر

بل دفع الضرر المظنون واجب عقلا فيجب الاحتراز عنه ما لم يثبت خلافه من الشرع كالجهاد
والتمكين من القصاص والحدود وعموم صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون
به القروح والجراحة يجنب قال لا باس بان لا يغتسل يتيمم كما في في وفي في سأل محمد بن مسلم
ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون به القروح والجراحات فيجنب قال لا باس بان يتيمم ولا يغتسل
لا يبعد دعوى ظهورها في الجنابة عمدا وصحيحة محمد بن مسلم ايضا او حسنته قال سألت ابا جعفر عليه السلام
عن الجنب يكون به القرح قال لا باس بان لا يغتسل ويتيمم وصحيحة داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام
في الرجل تصيبه الجنابة وبه جرح او قرح او يخاف على نفسه من البرد قال لا يغتسل ويتيمم وصحيحة
احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا عليه السلام في الرجل تصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او
يكون يخاف على نفسه البرد قال لا يغتسل ويتيمم وحسنة محمد بن سكين وغيره عن ابراهيم بن
هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قيل له ان فلانا اصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات
فقال قتلوه الا سألوا الا يمموه ان شفاء العي السؤال قال وروي ذلك في الكسير والمبطون
يتيمم ولا يغتسل وموثقة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام في الرجل يكون به القرح في جسده
فتصيبه الجنابة قال يتيمم وصحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال يؤمم
المجدور والكسير اذا اصابتهما الجنابة ورواية جعفر بن ابراهيم الجعفري عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ان النبي صلى الله عليه وآله ذكر له ان رجلا اصابته جنابة على جرح كان به فامر بالغسل فاغتسل
فكز فمات فقال رسول الله صلى الله عليه وآله قتلوه قتلهم الله انما كان دواء العي السؤال وصحيحة جعفر بن
بشير عمن رواه عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل اصابته الجنابة في ليلة باردة ويخاف على
نفسه التلف ان اغتسل قال يتيمم ويصلي فاذا امن من البرد اغتسل واعاد الصلوة وصحيحة
اخرى عن جعفر بن بشير عن عبد الله بن سنان او غيره عن ابي عبد الله عليه السلام مثلها وفي فقيه
وسأل عبد الله بن سنان ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل تصيبه الجنابة في الليلة الباردة ويخاف
على نفسه التلف ان اغتسل فقال يتيمم ويصلي فاذا امن من البرد اغتسل واعاد الصلوة
وطريقه الى عبد الله بن سنان صحيح على ما في صه واستدل ايضا في المعتبر بان الاجماع على
هذا التقدير غير محرم اجماعا فلا يترتب على فاعله عقوبة وان كان التعزير بالنفس
عقوبة حجة القول الاخر اجماع الفرقة المحقة على ما ادعاه الشيخ في ف وصحيحة سليمان
بن خالد وابي بصير وعبد الله بن سليمان عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل كان في

ارض باردة فتخوّف ان هو اغتسل ان يصيبه عنه من الغسل كيف يصنع قال يغتسل وان اصابه
ما اصابه قال وذكر انه كان وجعا شديد الوجع فاصابته جنابة وهو في مكان بارد
وكانت ليلة شديدة الريح باردة فدعوت الغلمة فقلت لهم احملوني فاغسلوني فقالوا
انا نخاف عليك فقلت ليس بد فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا علي الماء فغسلوني
وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عم عن رجل تصيبه الجنابة في ارض باردة ولا
يجد الماء وعسى ان يكون الماء جامدا قال يغتسل على ما كان حدثه رجل انه فعل ذلك
فمرض شهرا من البرد فقال اغتسل على ما كان فانه لا بد من الغسل وذكر ابو عبد الله عم
انه اضطر اليه وهو مريض فاتوه به مسخنا فاغتسل وقال لا بد من الغسل ومرفوعة علي
بن ابرهيم قال ان اجنب نفسه فعليه ان يغتسل على ما كان منه وان احتلم تيمم ورواية
علي بن احمد رفعه عن ابي عبد الله عم قال سألته عن مجدور اصابته جنابة قال ان كان اجنب
هو فليغتسل وان كان احتلم فليتيمم والجواب منع الاجماع لذهاب اكثر الاصحاب الى خلافه
ومنهم الشيخ نفسه فانه قال في ط ومتى تيمم وصلى لم يجب عليه اعادة الصلوة الا من خاف البرد
في غسل جنابة وتعمدها على نفسه فانه يصلي بتيمم ثم يعيد الصلوة وفي يب حكم بالرواية
الغسل للمتعمد على كل حال ومع ذلك فلا تعويل على ما نقله من الاجماع واما الروايات
فالصحيحتان منهما مطلقتان في العامد وغيره بل لا يبعدان يدعى ان ظ الرواية الاولى
كون جنابة الامام عم من غير اختيار والحكم بوجوب الغسل على الاطلاق مما لم يقل به احد و
الروايتان المفصلتان مرفوعتان لا تصلحان للاعتماد في مقابلة ما ورد من الروايات
ويمكن حملهما على ما اذا خاف التعب اي المشقة مع امن التلف بل من المرض الشديد ايضا
او على ما لم يحصل له ظن التلف والمرض الشديد وان احتمله فلعله لا يباح في العامد
الغسل بخلاف غيره فيكفي لجواز التيمم احتمال التلف والمرض الشديد واستيفي تفصيله ثم
على المشهور من القول بالتيمم للجنب عمدا ايضا اذا خاف التلف هل يجب عليه اعادة ما صلاه
به الاكثر على عدمه والشيخ في ط حكم بوجوبها كما نقلنا عنه انفا والظاهر الاول لتحقق
الامتثال فلا وجه للاعادة الا ان يقوم عليه دليل صالح وليس بل ما سبق من الروايات
المطلقة الواردة بالتيمم من غير تعرض للاعادة ظاهر في نفي وجوبها ويؤيده ايضا اطلاق
بعض الروايات الواردة بعدم الاعادة كصحيحة عيص قال سألت ابا عبد الله عم عن رجل
بالما

يأتي الماء وهو جنب وقد صلى قال يغتسل ولا يعيد الصلوة الا ان يقال ان قوله يأتي الماء
ليس ظاهرا في كون تيممه كان باعتبار عدم الماء فليس مما نحن فيه وصحيحة محمد بن مسلم قال
سألت ابا عبد الله عم عن رجل اجنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء قال لا يعيد ان
رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين وصحيحة ابن سنان قال سمعت ابا عبد الله عم
يقول اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من الارض وليصل فاذا وجد ماء فليغتسل
وقد اجزأته صلوته التي صلى وحسنة الحلبي بابرهيم مثلها ويمكن ان يقال ان التأييد بهما انما
هو لو حمل الوجدان فيهما نفيا واثباتا على التمكن واما اذا حمل على الاصابة فلا تأييد
الظاهر ان قوله عم في الرواية الاولى ان رب الماء رب الصعيد يجري في كل ما وقع فيه التيمم من دواعيه
فيجري فيما نحن فيه على قول الاكثر فتدبر وحجة الشيخ كانها ما نقلنا من رواية جعفر بن بشير
بتخصيصها بالمجنب عمدا اذا خاف التلف كما فعله في يب وهما الانقطاع سندهما لا يصلحان
حجة للوجوب مع ما نقلناه من رواية ايضا سيظهر اليه الشك في صحته بعد ملاحظة ما نقل
المرتضى في يب فلا يمكن الحكم بالوجوب بهذا مع عدم شاهد على ما ذكره من التخصيص نعم
لا يبعد القول باستحباب الاعادة مستندا الى تلك الروايات بما اشتهر في خصوصيات ما
ذكره للتسامح في ادلة الاستحباب وللخروج عن خلافه فيما ذكرنا تأمل في ذمة
لا يحصل فيه الماء عادة او بقرائن الاحوال الظاهرة انه قبيل النهي فاعتبر في جواز التيمم عنده
خوف العطش المتوقع اي بمقتضى العادة او قرائن الاحوال بعدم حصول الماء في الوقت الذي
توقع حاجته الى الماء فيه فلا يجوز مع العلم بحصوله او ظنه او الشك فيه احتمالا
احتمالا مرجوحا ايضا اذا كان مما لا امكنه العادة وقرائن الاحوال ويمكن ان يجعل قيد
للمنفي اي لا يحصل فيه حصولا يكون بمقتضى العادة او قرائن الاحوال وعلى هذا فيجوز
التيمم باحتمال عدم الحصول اذا لم يقتض العادة او قرائن الاحوال بخلافه قال في المنتهى لو لم
يحتج اليه في يومه لكن في غده فان ظن فقدانه في الغد تيمم وحفظه وان علم وجوده في
الغد توضأ به وان ظن احتمل الجائز قضاء العالم وبالاول لان الاصل العدم وشك في تيمم ولحنا
في هذه الاحتمال الاخير فانه قال فلو كان يوجد وجوده في غده ولا يحققه فالوجه جواز
التيمم لان الاصل عدمه وقد لا يجد فحاجته مقدمة على العبادة ولا يخفى ان ما ذكره اولا
على الاول لا ينطبق على ما ذكره ثانيا وعلى الثاني يوافق ما اختاره في ذلك مع محصول ان

المعتبر في سقوط التيمم هو تحقق وجوده في الوقت المتوقع على مقتضى العادة اما مطلقا او مع تلك
القراين لا تحقيقا قطعيا لا ينظر في غير احتمال الخلاف اصلا والذي يستفاد من الاخبار هو الامر
بالتيمم مع خوف العطش والظ تحقق الخوف باحتمال عدم الحصول ولو احتمالا مرجوحا الا ان
مقتضى العادة او القراين بخلافه فالاولى حمل الكلام على الوجه الثاني الموافق للمذكوره
واما الاخبار فمنها صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع انه قال في رجل اصابته جنابة
في السفر وليس معه الا ماء قليل يخاف ان هو اغتسل ان يعطش قال ان خاف عطشا
فلا يهرق منه قطرة وليتيمم بالصعيد فان الصعيد احب الي وصحيحة محمد الحلبي قال قلت لابي عبد
الله ع الجنب يكون معه الماء القليل فان هو اغتسل به خاف العطش أيغتسل به او يتيمم
فقال بل يتيمم وكذلك اذا اراد الوضوء وموثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون
معه الماء في السفر فيخاف قلته قال يتيمم بالصعيد ويستبقي الماء فان الله عز وجل جعلهما
طهورا الماء والصعيد ..... لنفس محترمة ولو حيوانا عرف النفس المحترمة في شانا البتي
لا يهدر بالتلافها اذنا من ام جزاء بها وقد مر انفا التذكرة ولا اعتبار بغيرها كالمرتد عن
فطرة والحربي والكلب العقور والخنزير وكل ما يجوز قتله وجب كالزاني المحصن مراد كالحية
والهرة الضارية وقد مر في غير وغير المحترم من الحيوان الحربي والكلب العقور والخنزير والفواسق
الخمس بما في معناها انتهى والظ يقربه ما ذكره من التمثيلات ان مراده بما لا يهدر
اتلافه مطلقه كليا وعلى هذا فالحيوان غير المملوك مثل الظبي والبقر الوحشيين اللذين لم
يملكا محترم بهذا المعنى وان هدر باتلافه من سبب عليهم مملوكيته ثم ان ظ الاخبار كما عرفت الامر
بالتيمم مع خوف العطش والظ منه عطش المالك لكن الحاق غيره ايض من المومنين به متجه لان
حرمة المومن كحرمته واما غير المومن في ساير فرق المسلمين واهل الذمة فالحاقه لا
يخ عن اشكال وذكر في المعتبر انه لو وجد عطشانا يخاف تلفه يسقيه الماء ويتيمم لان حفظ الادمي
اهم في نظر الشرع من الصلوة بدليل انها تقطع لحفظ الانسان من الحرق والغرق ان ضاق وقتها
خصوصا ان الطهارة المائية لها بدل والنفس لا تستدرك لغايتها ولا يخفى انه لو ثبت ما ذكره
في الانسان المحترم كليا امكن الحكم هنا ايض كذلك ومع ذلك ينبغي تخصيص الحكم في غير المومن
بالعطش المتلف كما فعله في المعتبر واما في المالك ومن هو بمنزلته من المومنين فالظاهر كفي
خوف العطش الذي ليس تحمله وان لم يكن متلفا لاطلاق الاخبار ونفي الحرج والضرر هنا

كلما ذكر والتعرض الراوي والحديث محذوف شده

واما تعميم النفس بما يشمل الحيوان فكانه بناء على حرمة الروح مطلقا عندهم سوى ما استثني
ولذا اشتهر بينهم وجوب نفقة البهائم دون سقي الزرع والشجر فان الاشهر عدم وجوبه ومع
اسراف الجميع في المال البتة حتى صرح الش في شرح الشرايع بانه يجوز غصب العلف للدابة اذا لم يوجد
غيره ولم يبذله المالك بالعوض كما يجوز غصبه لحفظ نفس الانسان ويلزم المثل او القيمة
فان كان ذلك اجماعا منهم فذاك والا فيشكل بما ثبت فيه من مملوكيته او مملوك غيره او غير
المملوك ايض والا ملكا فالمحقق في المعتبر حكم بانه لو خشي العطش على دوابه
استبقى الماء وتيمم وعلله بان الخوف على التلف خوف على المال ومعه يجوز التيمم ومثله
في التذكرة ايض ..... ولعل كان مستندهم في الحيوان ما ذكرناه فينبغي ان يفصل ويقال انه اما
ان يتيسر له بيعه ونحوه او ذبحه ولم يكن فيه ضرر تام كلا وعلى الثاني فاما ان يتضرر بذلك
مع تيسره او بموته اذ لو تيسر ذلك ضرر ويضر بحاله الدائم لا بان يضر بحاله فعلى الاول
يجب اما تيسير من ذبحه او بيعه واستعمال الماء بلا اشكال وعلى الثاني ساغ له التيمم
بلا اشكال ايض وعلى الثالث يبنى الحكم على ما سبق في مسئلة مزاحمة الاستعمال بالسعي للخوف
على المال فان كان المسوغ لذلك مطلق اضاعة المال كما اختاره الش فالظ هنا ايضا
ذلك وان كان هو اضاعة المال المضر بحاله كما اخترناه فالظ هنا ايض رعاية ذلك ويجري
على هذا خوف هلاكه او تضرره بالعطش يجب عليه في تيممه ولما اذا لم تكن تلك
فلا هنا في ملكه واما الحيوان المملوك للغير فلا يجري فيه التعليل المذكور الا اذا انتسب الى
دفع الضرر عن مال الغير ايض ولم يظهر الى دليل عليه كما اشرنا اليه ولو ثبت فالظ حكمه حكم
مملوك نفسه فيجري فيه ايض ما ذكر من التفصيل وصيرورة هنا ان في ذي لو خاف على حيوان
الغير التلف نفي وجوب حفظه اشكالان احسنهما فالاقرب الرجوع على المالك بالثمن
وحكم بالاشكال المذكور في تيممه ايض واما الحيوان غير المملوك فلا يجري فيه التعليل المذكور لم
وان كان محترما بناء على ما هو الظ مما نقلنا عنهم في تحديد المحترم وعلى هذا فلا يبقى
مع الملاك العطش ولا الحيوان على ما فعله الش هنا ولا يخفى انه على الوجه الاول ايض من بناء
الحكم على حرمة ذي الروح يشكل الحكم فيما اذا امكن بيعه ونحوه او ذبحه اذ لا يجب عليه
سقيه وصرف الماء فيه فلا خوف في استعماله للطهارة الا ان يكون فيه ضرر فيجري فيه
ما ذكرنا من التفصيل فتامل ..... ويجب طلبه مع فقده اه وجوب الطلب لمن كان عازما

عدم الماء مع سعة الوقت ورجاء الاصابة والامن مذهب فقهائنا على ما ذكره في المعتبر
فلو اخل به لم يصح تيممه كما صرح به في المنتهى وذكر انه مذهب علمائنا اجمع ويدل عليه ظ الاية
الكريمة ايضا فان عدم الوجدان لا يتحقق عرفا الا بعد الطلب او تيقن عدم الاصابة وانما
اختلفوا في قدر الطلب فالمشهور بينهم ما ذكره المص والشيخ في ط حكم بوجوب الطلب مع ضيق
الوقت في رحله وعن يمينه وعن يساره وعن سائر جوانبه رمية سهم او سهمين اذا لم
يكن هناك خوف وقد في ية ولا يجوز له التيمم في اخر الوقت الا بعد طلب الماء في رحله و
عن يمينه وعن يساره مقدار رمية او رميتين اذا لم يكن هناك خوف فاسقط سائر
جوانبه ولم يتعرض في شيء منهما للتفصيل الارض الى السهلة والحزنة والمفيد وابو الصلاح
وابن حمزة فصلوا ذلك التفصيل لكن اقتصر الاولان في الجهات على ذكر الامام واليمين و
والشمال والثالث على ذكر اليمين واليسار ولم يقدره السيد المرتضى في الجمل والشيخ
في ف والجمل والذي يدل على المشهور رواية السكوني عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي ع
انه قال يطلب الماء في السفر ان كانت الحزونة فغلوة وان كانت سهولة فغلوتين لا يطلب
اكثر من ذلك ولم يذكر في الكتب المتداولة ما يدل عليه غير هذه الرواية والعجب من ابن
س كيف قال في السر ابو وحد ما ورد به الروايات وتواتر به النقل في طلبه اذا كانت
الارض سهلة غلوة سهمين وان كانت حزنة فغلوة سهم واحد ثم هذه الرواية
مع ضعفها وقصورها لالتها [illegible] في الوجوب لا في الطلب من جميع الجهات
فيمكن ان يكون الغلوة والغلوتان تحديدا لمجموع طلبه في الجهات معارضة برواية
منها حسنة زرارة بابراهيم عن احدهما ع قال اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في
الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء
عليه وليتوضأ لما يستقبل ومنها رواية علي بن سالم عن ابي عبد الله ع قلت له اتيمم
واصلي ثم اجد الماء وقد بقي علي وقت فقال لا تعد الصلوة فان رب الماء هو رب الصعيد
فقال له داود بن كثير الرقي اذا اطلب الماء يمينا وشمالا فقال لا تطلب الماء يمينا ولا شمالا ولا في
بئر ان وجدته على الطريق فتوضأ وان لم تجد فامض ورواية داود الرقي قال قلت لابي
عبد الله ع اكون في السفر وتحضر الصلوة وليس معي ماء ويقال ان الماء قريب منا فاطلب الماء
يمينا وشمالا فقال لا تطلب الماء ولكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل ويأكلك

السبع

السبع ورواية يعقوب بن سالم قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل لا يكون معه ماء
والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين او نحو ذلك قال لا امره ان يغرر بنفسه
فيعرض له لص او سبع ولا يخفى ان الرواية الاخيرة ايضا ضعيفة الاسناد ان قلنا
بضعف داود كما ذكره النجاشي وابن الغضائري وان قلنا بتوثيقه كما فعله الشيخان
وابن بابويه فروايته صحيحة ويمكن حملها على صورة الخوف بل الاخبار ان ظاهرها
ذلك واما استدلال الشيخ في يب بالرواية الاخيرة على وجوب الطلب مع عدم الخوف
من اللص والسبع قدر رمية سهمين فلا يخفى ضعفه فان غاية ما يفهم منها امره بالسعي
مع عدم الخوف فيما اذا وجد الماء واما في صورة احتماله فلا والمدعى هنا هو الثاني
واما رواية زرارة فلا بأس بسندها لكن العمل باطلاقها يوجب العسر والحرج ونفي الكثير
من المواد فلا يبعد حمل قوله ع فليطلب الخ على معنى فلينتظر ما دام في الوقت سعة الى ان
يوجد الماء ويعبر عن الانتظار برجاء وجدان الماء بطلبه او على ان الطلب الثابت عليه
انما هو ما دام في الوقت فاذا خاف فوته فليتيمم ولا يجوز له الطلب ويمكن ايضا تخصيصه بما
اذا لم يلحقه بالطلب ضرر وتقدر عادة اما الضرر وقت الطلب كما في الصحيح او لا يكون وقت
سعة لتحقق الطلب به او بالحمل على الطلب من وقت [illegible] الى الصلوة وفرض عدم السعة
عليه بالطلب ضر الى ان يضيق الوقت ويمكن ايضا تخصيصه بصورة العلم بوجود الماء على
القول بالوجوب مط كما هو ظ كلام الشهيد كان فيه ايضا ما فيه كما سنذكره او حمله
على الاستحباب مط قال المحقق في المعتبر التقدير بالغلوة او الغلوتين رواية السكوني وهو ضعيف
غير ان الجماعة عملوا بها والوجه انه يطلب من كل جهة يرجو فيها الاصابة ولا يكلف التباعد
بما يشق ورواية زرارة تدل على انه يطلب دائما ما دام في الوقت حتى يخشى الفوات وهو حسن
والرواية بها واضحة السند والمعنى انتهى وحكمه هنا بضعف السكوني كما هو المشهور لكونه عاميا
غير موثق ينافي ما نقل في الرسالة العزية حيث قال انه وان كان عاميا فهو من ثقات الرواة
وقال شيخنا ابو جعفر في مواضع من كتبه ان الامامية مجمعة على العمل بما يرويه السكوني وعمار
ومن ماثلهما من الثقات ولم يقدح بالمذهب في الرواية مع اشتهار الصدق وكتب جماعتنا
مملوة من الفتاوى المستندة الى نقله انتهى وحمل الكلام على ضعف الرواية لا السكوني
فلعل ذلك باعتبار النوفلي في سندها فانهم لم يوثقوه ونقل عن قوم من القميين انه

على نحو اخر عدم ما هو عند ظ لفظه فالاولى ان يق ان حكمه بضعفه مبناه على فساد ممبله
ولا منافي توثيقه والعمل بروايته عند عدم معارض اقوى لكنه ره في نكت ير في مسئلة
الضمان باحداث الميازيب في الطريق قال ان الرواية بالضمان رواية السكوني ولا عمل على
ما ينفرد به هنا ثم ما استوجهه لا يخ عن وجه لتعليق الحكم في الاية الكريمة على عدم
الوجدان والظ تحققه عرفا بما ذكره من الطلب ولا يبعد ان يق ان التحديد الذي في رواية
السكوني تقريب عن ذلك وان التحديد فيها بذلك ايض مبناه على اعتبار العرف واما
رواية زرارة فقد اشرنا الى حالها على ان الشيخ روى مثل هذه الرواية بطريق اخر عن
زرارة عن احد هما ثم ومنها ما يستطلب فليمسك والظ اتحاد الروايتين فسقط دلالتها
على الطلب اسنادا وتضعف التعويل على هذا الطريق ايض وان كانت اقوى منها كاسيشير اليه
في بحث تضيق التيمم فتامل   المانع من رؤيته ما خلفه ظاهره اعتبار ذلك في الحزونة
ولا شاهد له فان الارض الصلبة المجرية حزنة لغة وعرفا وان لم يكن فيها مانع من رؤية
ما خلفه وحمله على مجرد بيان الواقع في صورة الاشتمال على العلو والهبوط لا يخ عن تكلف
فافهم   فلو علم عدمه مط اراد به التعيين كما عبر به في المعتبر وغيره وان الظن لا يوجب
سقوط الطلب لاحتمال الخطا كما صرح به في ك   سقط الطلب مط اي غير هذا هو المعروف
بين الاصحاب وعللوه بانتفاء الفائدة فيه معه ونقل في ك عن بعض العامة انه ق
يجب الطلب وان تيقن عدم الماء ق وهو خطاء لان الطلب مع عدم الماء عبث لا يقع
الامر به من الشارع انتهى وظاهرهم عدم القول بذلك من اصحابنا لكن المص مع موافقته
للمشهور في ى وس ذكر في عد انه قد يقع التعبد المحض في مواضع لا يكاد يهتدي فيها الى العلة
وذكر له امثلة منها وجوب طلب المتيمم وان علم عدم الماء وظ حكمه به بل الاتفاق عليه
او شهد به وهو غريب البعيد من الش وتخيله عدم اطلاعهما في ذلك وعدم الاشارة اليه
هنا والظ ما هو المعروف لا لما نقلنا من التعليل المص باحلامنا عن البلوغ الى حصر حكم
الاحكام واستقصائها بل لصدق عدم الوجدان عرفا مع العلم بعدمه فيصح
التيمم بمقتضى ظ الاية الكريمة والحكم بوجوب الطلب يحتاج الى دليل وليس عليه دليل صالح في
هذه الصورة فتامل   ويجب في ضيق مع الامكان ظاهره وجوبه مع الامكان مط وان
كان مستقصد وهو كلام في يتيسر ايض فانه ق كما انه لو علم الماء متداخلة في ازيد من

المصاب

المضاب بكفره ونحوها وجب حصله مط ما لم يخرج الوقت وفيه تامل لصدق عدم الوجدان
المعتبر في الاية الكريمة بعدم وجوده عنده وفيما يقرب منه بحيث لا يكون في طلبه مشقة منه
عادة فوجوب طلبه ايد من ذلك مما ينفيه ظ الاية خصوصا مع ما فيها من الامتنان بعكد
ارادة الحرج سابقا ولاحقا بها وما ورد بذلك والتمسك بحسنة زرارة السابقة انما تخصيصها
بهذه الصورة مع ما فيها من الاحتمالات كما اشرنا اليها مشكل جدا فالاقرب تخصيص الحكم
بما اذا لم يكن عليه في الطلب مشقة كما نقله ره في نهه وعقبها بانه ق في نهه لو عدم وبان الماء
لزمه السعي اليه ما دام الوقت باقيا والمكنة حاصلة سواء كان قريبا او بعيدا مع انتفاء المشقة
تحصيلا للامتثال ق في عه ولو علم قرب الماء منه وجب السعي اليه ما لم يخف ضررا او فوت الوقت
وق شارحه المحقق المراد بالقرب بمعناه بعيد قربا عادة بحيث لا يحصل بالسعي اليه مشقة كثيرة انتهى
ونعم هنا التخصيص لم يسعها القول بوجوب الطلب مع ظن وجوده في الزائد كما نقله في ش
شاع من الفضل مبناه على عدم صدق عدم الوجدان معه عرفا وهو ايض في نهه حكم بوجوب الطلب
مع ظن قرب الماء منه واما ما سبق في رواية السكوني من المنع عن الطلب الى نقيض المضاب
فمع ضعفها يمكن حمله على غير صورة العلم او الظن فتامل ثم الظ انه لا فرق على القولين بين
استلزام السعي فوات مطلوبيه وعدمه اذ ملاك الامر هو القدرة على المائية بلا مشقة
او مط وعدمها وق في المعتبر من تكرر خروجه من مصره كالحطاب والحشاش لو حضرته
الصلوة ولا ماء فان امكنه العود ولما يفت مطلوبه عاد ولم يتيمم لم يجزه وان لم يمكنه
الا بفوت مطلوبه ففي التيمم تردد اشبهه الجواز نفيا للضرر انتهى وفيه تامل اذ كون مطلق
الضرر مسوغا للانتقال الى التيمم مع القدرة على المائية محل تامل الا ان يكون مضرا بحاله
كما نبه في ك وبعد ذلك التقييد ايض فللتامل مجال اذا كان اضراره بمجرد فوت علة لا
يفوت ما لطاصله فانه من قبيل الاخلال بجلب نفع وتحصيل ما لا دنى كونه مسوغا للتيمم
تامل فتامل   ويجوز الاستنابة فيه فيه تامل فان ظ اشتراط عدم الوجدان في الاية
الكريمة يقتضي اعتبار العلم بعدمه والحكم بكفاية الظن فيه مشكل وعلى تقدير كفايته
بصدق عدم الوجدان معه فينبغي اعتبار الظن مط من غير اعتبار عدالة النائب بل لو ربما
كان الظن بدون الطلب وهم لا يقولون بكفايته وايض ظ رواية السكوني التي هي مستند هم
للطلب على الوجه الذي ذكروه امر المسافر بنفسه بالطلب فجواز استنابة لا يلائم في دليلهم المتمسك

في قبول قول العدل مط بمفهوم قوله تع ان جاءكم فاسق بنباء لاتح عن ضعيف لان عموم المفهوم
غير ظ مع معارضته بما دل على المنع من اتباع الظن من الايات والاخبار نعم لو كان النائب
جماعة حصل من قولهم العلم فالوجه جواز الاكتفاء بخبرهم من غير فرق ح بين العادل
وغيره فتامل بل لا يجب ذلك مع عدم امكان الطلب بنفسه فيجب الاستنابة مع
الامكان لان عدم الوجدان لا يتحقق عرفا بدون طلبه منه او من نائبه مع امكانه
والاجمع امكانهما فمتى لم يمكن العدل يكفي غيره لكن ينبغي ح استنابة جمع يحصل بقولهم
العلم ان امكن والاقتصار بما تيسر فتدبر ويحتسب لهما على التقديرين اي في صح
النيابة يحتسب طلب واحد للمنوب والنائب ايض فلا يحتاج بعد الطلب للمنوب عنه الى طلب اخر
لنفسه وكذا بعد طلبه لنفسه يكفي لجماعة ممن يريد الاستنابة ولا حاجة الى طلب اخر له
والمراد بالتقديرين تقدير الاستنابة الاختيارية والاضطرارية او عدالة النائب في
عدمها فصح من استنابة غير العادل وهو في الاضطرارية مع عدم امكان العادل و
يجب طلب التراب كالماء لان المراد بالتراب مطلق ما يتيمم به من الارض والظاهر التشبيه في مجرد وجوب
الطلب وجواز الاستنابة بل وجوبها في بعض الاوقات الى اخر ما ذكرنا هنا لا في تحديده فقدا
الطلب ايض بالغلوة والغلوتين لعدم دليل عليه في التراب فلا يمكن القياس فالظ وجوب
التراب بقدر الامكان وما يتحقق عادة تحصيلا لليقين بالواجب المطلق فانه يجب طلبها كالماء قبل
ويجب التيمم بالتراب الطاهر كانه لا خلاف بين الاصحاب في اشتراط الطهارة فيما يتيمم به بل
ق في المنتهى انه لا يعرف فيه مخالفا اي من المسلمين ق ويدل عليه قوله تعالى صعيدا طيبا والطيب
هو الطاهر وفيه ان تفسير الطيب بالطاهر وان كان هو المشهور بين مفسري اصحابنا لكن قد فسر
ايض بالحلال وبالمنبت دون ما لا ينبت كالسبخة وايد الاخير بقوله تع والبلد الطيب يخرج
نباته باذن ربه فالمعول على الاجماع لانه من جملة الارض اجماعا نقله المحقق في المعتبر
كما اشار اليه في الحاشية واما ان الصعيد هو وجه الارض وغيره فقد في الحاشية الى المفسرين
ولكنه من المصنفين كون المجزي من الصعيد الذي امر بتيممه في الاية الكريمة والكلام انما هو
في المقدمة الثانية فان تفسير الصعيد بوجه الارض وان كان هو المشهور بين المفسرين موافقا
لما نقله الطبرسي في مجمع البيان عن الزجاج انه ق لا اعلم خلافا بين اهل اللغة في ان الصعيد وجه
الارض ونقل عنه ايض انه ق الصعيد ليس هو التراب انما هو وجه الارض ترابا كان او غيره

ربما

سمي صعيدا لانه نهاية ما يصعد اليه من باطن الارض وقريب منه ما نقله الجوهري عن ثعلب
ونقله في المعتبر ايض من الخليل وثعلب عن ابن الاعرابي لكن جماعة من اهل اللغة فسروه بالتراب
كالجوهري في ص وابن فارس في المجمل وقد افتهم شيخ المفيد في ع فق الصعيد هو التراب وانما
سمي صعيدا لانه يصعد من الارض واستدل عليه في يب بما ذكره ابن دريد في كتاب الجمهرة
عن ابي عبيدة معمر بن المثنى ان الصعيد هو التراب الخالص الذي لا يخالطه سبخ ولا رمل وقال
وقوله حجة في اللغة واشار في الحاشية الى ترجيح الاول بان المثبت للزيادة مقدم وكان
وجهه على قياس ما ذكر فيمن زاد في روايته شيئا ليس في رواية غيره ان اطلاع بعضهم
على اطلاق الصعيد على التراب وغيره ليس منافيا لاطلاع الاخرين على اطلاقه على غيره ايض
من اجزاء الارض فلو حكم بكونه بالمعنى العام وان اطلاقه على الخاص باعتبار انه من افراده
حصل الجمع بين القولين بخلاف ما اذا حكم بان معناه الخاص اذ ح يلزم طرح القول الاخر
لكن لا يخفى ان كلام ابن دريد يابى عن هذا التوجيه لانه صريح في اعتبار خلوص التراب الذي
يطلق عليه الصعيد من غيره من اجزاء الارض فتامل واستدل عليه ايض بقوله تع
فتصبح صعيدا زلقا ارضا ملساء يزلق عليها باستيصال نباتها واشجارها وبقول النبي ص
يحشر الناس يوم القيمة حفاة عراة على صعيد واحد اي ارض واحدة ومما يدل على جواز التيمم
بمطلق الارض من الاخبار المستفيضة لصحيحة ابن سنان اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا
فليمسح من الارض وليصل ومثلها حسنة الحلبي بابرهيم وصحيحة الحلبي ان رب الماء هو رب الارض
فليتيمم ومثلها حسنة الحسين بن ابي العلاء على ما في اكثر نسخ يب لكن في بعض نسخ يب بدل
الارض الصعيد وصحيحة محمد بن مسلم فان فاتك الماء لم يفتك الارض ومثلها موثقة
عبد الله بن بكير وانما يكون وجدان الارض نافعا لو جاز التيمم بها وكالاخبار الواردة في
صفة التيمم كصحيحة زرارة ق سمعنا ابا جعفر ع يقول وذكر التيمم وما صنع عمار فوضع ابو
جعفر ع كفيه في الارض ثم مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء وصحيحة ليث المرادي
عن ابي عبد الله ع في التيمم ق تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما الحديث وصحيحة
محمد بن مسلم ق سئلت ابا عبد الله ع عن التيمم فضرب بكفيه الارض الحديث ورواية داود
بن النعمان عن ابي عبد الله ع قلنا له فكيف التيمم فوضع يده على الارض ثم رفعها فمسح وجهه
ويديه وفوق الكف قليلا وفي معناها اخبار كثيرة ولا يخفى ان هذه الاخبار تصلح للحكم

لجواز التيمم بمطلق الارض وان لم يكن الصعيد بمعناه بل اخص بالتراب والسيد المرتضى ره في المصباح
على ما نقل عنه لختار التفسير الاول وفي شرح الرسالة اختار الثاني واستدل عليه بنقل اهل
اللغة بقوله عم جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا ولو كان الارض طهورا وان لم
يكن ترابا لكان ذكره لغوا وبقوله عم التراب طهور المسلم واجاب عنه في المعتبر بان التمسك في
الخبرين تمسك بدلالة الخطاب وهي متروكة في معرض النص اجماعا وكانه اراد بدلالة الخطاب
هنا مفهوم اللقب ولا يخفى ان دلالة الخبر الثاني وان كانت من هذا القبيل لكن التمسك
بالاول ليس بهذا الاعتبار بل بنا انه عليه السلام في معرض بيان ما انعم الله عليه وعلى
امته وامتن به من التسهيل والتخفيف فلو كان مطلق الارض من الحجر ونحوه طهورا لكان
المناسب اجراء الحكم الثاني ايضا على مطلق الارض كما في غيره وكان التخصيص بالتراب لغوا منافيا
لما هو الغرض المسوق له الكلام فلتخصيص التراب دليل على اختصاص الطهورية به ولا يخفى قوته هنا
الدليل وليس من التمسك بدلالة مفهوم اللقب كيف والسيد المرتضى ره في كتب الاصول لم يصر على
عدم حجيته لكن الرواية كانها عامية لا تصلح للتعويل خصوصا مع معارضتها ما اوردناه
من الاخبار المستفيضة هنا مع الاختلاف في نقلها فانها نقلت بدون لفظ ترابها ايضا كما
نقل من المنتهى والمعتبر وصرح به الشهيد في الذكرى وح ينعكس الاحتجاج على انه يمكن ان يكون التخصيص
لاولويته استعماله كما ذكره في الذكرى هنا ويمكن تاييد التفسير الثاني بصحيحة زرارة بقوله عم
فيها فلما ان وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها
وايديكم منه اي من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد
ببعض الكف ولا يعلق ببعضها فان ظاهره ان من في قوله تعالى منه تبعيضية وان وجه عدم علوق
ما تيمم به ببعض الكف بل يعلق ببعضها ولا يعلق ببعض فلذا اتى بمن التبعيضية ولا يخفى
ان هذا انما يجري على تقدير كون الصعيد هو التراب اذ الحجر غالبا لا يعلق منه شيء اصلا
ويمكن ان يتكلف ويقال انه ليس غرضه عم حمل من على التبعيضية وبيان النكتة له على حمل من على
ابتداء الغاية وبيان النكتة لا بادة دون ان يح بالمسح بالامر به على الوجوه والايدي وح يمكن ان كلامه
خرج على ما هو الغالب من التيمم بالتراب عموما من الاحجار التي لا يعلق منها شيء اصلا والله اعلم
فلذا لم يتعرض له لكن ذكر في الكشاف ان القول بانه من فيها لابتداء الغاية قول متعسف
ولا يفهم احد من العرب من قول القائل مسحت براسه من الدهن ومن الماء ومن التراب الا معنى التبعيض

وهذا

وهذا امر مع كونه خفي المذهب اعانه جواز التيمم بصخر لا تراب عليه كما نقله هو نفسه عند ترجيح
هذا التفسير الثاني لكن للتامل فيه مجال ومما ذكر من عدم فهم العرب من الامثلة المذكورة
الا التبعيض ولكن لعل ذلك انما هو في محاوراتهم باعتبار الامور الخارجية فلذلك لا ينقض
ظهورها على البعض فيما نحن فيه ويمكن تاييده ايضا بصحيحة جميل ومحمد بن حمران
عن ابي عبد الله ع ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا وبرواية معاوية بن ميسرة
عن ابي عبد الله ع فيمن صلى بتيمم ثم اتى الماء وعليه شيء من الوقت يمضي على صلوته فان رب
الماء رب التراب والكلام فيهما كما في خبر التراب طهور المسلم فانه لا دلالة فيهما الا باعتبار
مفهوم اللقب ولا حجة فيه ويمكن ان يكون تخصيصه بالذكر باعتبار انه الفرد الشايع الغالب
ويمكن تاييده ايضا بصحيحة رفاعة عن ابي عبد الله ع قال اذا كانت الارض مبتلة ليس فيها
تراب ولا ماء فانظر اجف موضع تجده فتيمم منه فان ذلك توسيع من الله عز وجل قال فان كان في
ثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره او شيء مغبر وان كان حال لا يجد الا الطين فلا
باس ان يتيمم منه فان ما يفهم منه عموما النظر الى اجف موضع تجده اي من حيث لبد سرج ونحوه
التيمم بعنوان المجرد فقد التراب دليل على اختصاص التيمم بالتراب والا فلا بد من اشتراط فقد مطلق
الارض وكذا المرسلة على بن مطر عن بعض اصحابنا قال سألت الرضا ع عن الرجل لا يصيب الماء ولا التراب
ايتيمم بالطين قال نعم صعيد طيب وماء طهور فان اشتراط عدم اصابة التراب صريحا في السؤال
يشعر باختصاص التيمم به وكذا جواب ع ينادي بذلك اذ مع جواز التيمم بغير التراب من الحجر ونحوه
اختيار الاجوبة التيمم بالطين عند مجرد فقد التراب بل لا بد من تعرض فقد الحجر ونحوه ايضا
ويمكن تنزيل الروايتين على من كان في الاراضي الترابية كما هو الغالب جمعا بين الاخبار لكن
كما امكن الجمع بذلك امكن ايضا بحمل الارض في الروايات السابقة على الفرد الغالب منها
وهو التراب فكان الاول اظهر وان كان الثاني احوط والله تعالى يعلم ولانه تراب اكتسب رطوبة
يعني انه باق على حقيقة الترابية وانما اكتسب رطوبة ولم يخرج بها عن الحقيقة وهذا انما يتم
بعد ما في الجواز التيمم بالارض وفي نيته بجواز التيمم بالحجر كما هنا وفيه تامل لان بقاء حقيقة التراب
في الحجر بعد صيرورته حجرا ممنوع لما طرأ عليه من صورة نوعية اخرى كالمعادن ولذا لا يسمى ترابا
بل نقول مدار الامر في الشرع في امثاله على التسمية فلا عبرة ببقاء الحقيقة لو سلم نعم ذلك في
الارض على ما اورده في المنتهى صحيح اذ الظاهر ان الترابية منها باقية على حقيقة الترابية واسمها ولم

يطرء علينا سوى كيفية زائدة هي الاسمية التى ذكرتم من رخام وبرام الرخام بالضم على ما ذكره
الجوهري حجر ابيض رخو والبرام بالكسر على ما ذكره ايضا جمع برمة وهي القدر وهي مثله في برمة ايضا
لكن زاد فيها وهي في الاصل المتخذة من الحجر المعروف بالحجاز واليمن انتهى وكان المراد هنا اهل
هذا القسم من الحجر خلافا للشيخ ره حيث اشترط اه هنا مذهب الشيخ في يه والمفيد في ع
وابن بق في المراسم والاكثر على جواز التيمم به مع الاختيار ايضا كما اختاره الش ومنهم الشيخ في ط
وف والجمل وتنظيره بما سبق في حجة المرتضى واما القول الاول فقال في الذكرى لو اتفق على حجية تعبدها
لم فان الحجر ان صدق عليه اسم الارض جاز التيمم به مع وجود التراب وعدمه والا امتنع كذلك كما
هو ظاهر عبارة ابن الجنيد فالتفصيل لا وجه له انتهى وربما ظهر لهم الاجماع على جواز التيمم
به مع الاضطرار وان لم يدخل في الصعيد او يقال انه كان الظ عندهم هو التفسير بالمعنى العام
ويجوزونه في حالة الاضطرار بناء عليه واما منعهم في صورة الاختيار فلرعاية الاحتياط
وربما امكن تنزيل صحيحة رفاعة المتقدمة ايضا على مذهبهم بان يحمل على اختصاص التيمم بالتراب
مع تيسره كما هو الظ على ما سبق اذا كانت جافة لا تنفك غالبا عن التراب ولو تيسر التيمم به و
اما اذا صارت مبتلة ولا يوجد فيها التراب فيتيمم بالجص ح من موضع يجف منها فيجوز التيمم بغير التراب من
الارض مع تعذره توسيعا من الله عز وجل فاذا ثبت ان الحجر من جملة الارض بالاجماع كما سبق
فيجوز التيمم به ايضا مع تعذر التراب فيظهر جواز التيمم بالحجر مع الاضطرار بدون الاختيار
وعلى هذا فيمكن ان يجعل هذا الخبر مؤيدا لتفسير الصعيد بالتراب فتكون الاية منزلة على حال
الاختيار ويظهر جواز غيره مع الاضطرار من الخبر ويمكن ان يكون الصعيد اعم لكن يكون الخبر
دليلا على ان التيمم بالصعيد مط لا يجري على اطلاقه بل يختص بالتراب حال الاختيار
ويجزي غيره من افراده حالة الاضطرار فتكون الاية مجملة والتفصيل موكولا الى بيانهم عليهم السلام
واما المنع مط فلا قائل به نعم ذكر في الذكرى ان كلام ابن الجنيد ربما اشعر بالمنع من التيمم به مط
فانه قال ولا يجوز بالسبخ ولا بما احيل عن معنى الارض بالطبخ والحجر خاصة وما نقلوا من عبارة
السيد المرتضى في شرح الرسالة ايضا يدل على المنع منه الا ان يكون في تتمة كلامه ما يدل على
الجواز مع الاضطرار كما وقع في كلام المفيد وليس عندنا نسخة حتى نظ حقيقة الحال ويستفاد
جوازه بالخزف بطريق اولى كما انه زعم ان عدم خروج الحجر عن اسم الارض باعتبار كونه من جنس التراب
وان خرج عن اسمه فحكم بانه اذا لم يخرج الحجر عن الارض لذلك فعدم خروج الخزف بطريق اولى

وبالجملة

١٩٥

وبالجملة فلا ريب ان الخزف اقرب الى التراب من الحجر فاذا دخل الحجر في الارض باعتبار قربه
من التراب جاز السجود عليه فليدخل الخزف بطريق اولى وجاز السجود عليه كذلك غير تام لا
لانه ان ادعى دخول الحجر في الارض بهذا الاعتبار بل الظ دخوله فيها اصالة كالتراب ولو لا الارض
اسم الحجر عنها فان المتبادر من الارض ما يشملهما واما شمولها للخزف فلم يسلم ظهوره كما هو
الظ عندي كما سنشير اليه فليس بتلك المرتبة من الظهور فضلا عن ان يكون اظهر ولئن سلمنا
على دخول الحجر واختلفه اي الخزف فتامل مع اعترافه بجواز السجود عليه اعترض بذلك
مع انه لم يذكروه في بحث السجود مستفاد من كلامه هنا فانه بعدما تردد في التيمم بالخزف
ثم حكم بان الاشبه المنع وهو قول ابن الجنيد لانه خرج بالطبخ عن اسم الارض قال ولا يعارض
بجواز السجود على ما ليس بالارض كالكاغذ وحاصل اعتراض الش انه ادعى جواز السجود لانه كان
ادعى لكن المحقق صرح بالمنع عن السجود على ما خرج بالاستحالة عن اسم الارض بل قد اتفقوا
على ذلك كما ذكره الش في بحث السجود فبعد حكمه بعدم جواز التيمم بالخزف باعتبار خروجه
عن اسم الارض كيف يجوز السجود عليه ولا يخفى قوة الاعتراض لكن تمثيل المحقق بالكاغذ ربما
ما نبت من الارض مع ظهوره فيشعر بان غرضه المنع في كلية المقدمة المذكورة والتزام بعض
التخصيصات فيها كما في الكاغذ لورود النص بجواز السجود عليه مع اشتماله على اجزاء النورة
التي خرجت بالاستحالة عن اسم الارض كما سيصرح الش في بحث السجود فلعله كان الخزف
ايضا كذلك ولو قيل ان الخروج لما ضعه بحيث يصح مع من علم بخروجه من اسم الارض الا
بالنص الصحيح ولا نص هنا فمن اين حكم بجواز السجود على الخزف قلنا يمكن ان يكون حكمه
به باعتبار الاطلاع على الاجماع عليه ويؤيده ما ذكره صاحب المدارك انه قطع الاصحاب بجواز
السجود على الخزف فحينئذ ان قرره استدل على عدم خروجه بالطبخ عن اسم الارض بجواز
السجود عليه وعلى هذا فيندفع اعتراض الش لانه اذا كان الظ عنده خروج الخزف عن اسم
الارض فلم يحكم به واذا ثبت جواز السجود عليه فليحكم بتخصيص القاعدة ولا محذور فيه بعد ثبوت
خصوصا بعدما تطرق اليها التخصيص بالكاغذ وان كان لنا فيه كلام سيجيء انش لكن حكمه
بالخروج محل تامل فان الظاهر ان الطبخ لا يخرج عن صدق الارض عليه يعني انه خرج من الارض
مصداق عليه الارض عندنا نصا لرديا في الاجزاء وان لم يصدق عليه حين الانفصال كالحجر
ذلك لعدم صدقها كذلك قبل الطبخ ايضا بل التراب ايضا اذا اخذ من الارض وانفصل عنها لم يصدق

[illegible]

عليه الارض عند الانفصال فالمعتبر في صدق الارض هو ما ذكرنا من خروجه بالطبخ من ذلك
عنها مع اصالة عدم واللّه تعالى يعلم اوسع بالنسبة الى غيره اى غير السجود وهو التيمم او
بالنسبة الى غير ما خرج بالاستحالة اى جواز السجود هنا يستلزم جواز التيمم للمنع عن السجود
على ما خرج بالاستحالة وان كان دائرة السجود اوسع فى غير ما خرج بالاستحالة كالنباتات
فافهم لا بالمعادن معناها المشهور بين الاصحاب بل ق فى المنتهى انه مذهب علمائنا اجمع
لكن نقل فى المعتبر عن ابى حنيفة وابن ابى عقيل منا انه يجوز بالارض وبكل ما كان من جنسها
كالكحل والزرنيخ واستحسنه ولا ثم استوجبه مراعاة الطلاق اسم الارض المشهور ورود الامر
فى الاية والروايات بالتيمم بالتراب او الارض والمعادن لا يصدق عليها اسم شيء منهما وفى عدم
صدق الارض على ما بعدها لا هو من اجزائها المخلوقة فيها طبعا ولا يفتقر فى صدق اسم
عليه الى علاج كالكحل والزرنيخ والفيروزج والعقيق ونحوها تامل بل الظاهر صدق الارض
عليها كالحجر بعضها ليس من اجزائها بل يخرج منها ويتولد فيها كالملح والنفط ونحوهما الا
يصدق عليه الارض وكذا ما هو من اجزائها لكن يفتقر فى صيرورته معدنا الى علاج كالذهب
والفضة والحديد لا يطلق عليه الارض بعد العلاج فتخصيص المنع بالقسمين الاخيرين و
يجوز التيمم بالقسم الاول وتنزيل كلام ابن ابى عقيل عليه كما ظاهر مما ليس لا يخرج عن وجه و
ق المص فى الذكرى ولا يجوز بالمعادن لخروجه من اسم الصعيد خلافا لابن ابى عقيل بناء على
انه من نظر الاعتراف بصدق الارض عليه وان بناء المنع على اعتبار الصعيد بمعنى التراب و
ليس كذلك فان كثيرا من اللغويين ممن فسر الصعيد بوجه الارض ومنهم المص رحمه نفسه ونقل فى
ك عن ابن ابى عقيل انه ق يجوز التيمم بالارض وبكل ما كان من جنسها كالكحل والزرنيخ لانه
يخرج من الارض ق وهو ضعيف لان الجواز متعلق بما يسمى ارضا لا بما يخرج من الارض انتهى
ونقل المراد بالخروج من الارض خروج الجزء من الكل اى جزء من الارض انفصل عنها الا ما
هو ظاهره حتى يردهما او يرده كانه قد خرج هنا من رواية السكونى عن جعفر عن ابيه عن
على ع انه سئل عن التيمم بالجص فقال نعم فقيل بالنورة فقال نعم فقيل بالرماد فقال لا انه لا
يخرج من الارض انما يخرج من الشجر فان ظاهرها جواز التيمم بكل ما يخرج من الارض وينبغى حمله
على ما ذكرنا لا يتوهم الرواية بنا فى ما ذكرت من التفصيل فان الجص والنورة وان كان من
اجزاء الارض لكن افتقر فى صدق اسمها عليها الى علاج بينبغى على ما ذكر من التفصيل عدم جواز

التيمم

التيمم بها لا نا نقول انها لا يفتقران الى علاج زايد يقربان به نوعا لا يصدق عليه الارض بل
هما نوعان من ما كان جزء من الارض ويصدق عليها الارض ح وانما افتقر الى مجرد طبخ
لظهور انا دهما ومجرد الطبخ لا يخرج الشيء عن الاسم الذى كان عليه وحقيقته وان حصل
عليه مدا اسم اخر ايضا كما يقولون فى الطين اذا طبخ خزفا او اجرا بخلاف نحو الذهب والفضة
فانهما يفتقران الى علاج زايد يصيران به حقيقة اخرى ونوعا اخر فتدبر ولا النورة والجص
كان ذكرهما الخصوص بعد المنع عن معادن مع انهما يعدان منها عندهم بناء على عدم ظهور
دخولهما فى المعادن عرفا ولوقوع الاختلاف فى خصوصهما كما سيشير اليه فافهم بعد خروجهما
عن اسم الارض بالاحراق اذ قبل تحقق خروجهما بالاحراق عن اسم الارض فالامر كما ذكره لكن خروجهما
عنه بعد غير ظاهر صدق اسم الارض عليها اولا والاصل عدم الخروج فما نقل عن السيد رحمه الله
وسلار من جواز التيمم بهما لا يخلو من وجه ويؤيده رواية السكونى المتقدمة لاتفاق صحيحة
حسن بن محبوب ق سئلت ابا الحسن ع عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص
به المسجد ايسجد عليه فكتب الى بخطه ان الماء والنار قد طهراه فان ظاهر جواز السجود
عليه وهو انما يتم بعدم خروجه عن اسم الارض بناء على ما سبق من القاعدة المشهورة وق
فى المعتبر ق علم الهدى يجوز التيمم بالجص والنورة وق الشيخان يجوز بارض الجص والنورة وهو
حسن ومنع الشافعى ذلك لنا قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد وجه الارض وما
ذكر علم الهدى فى المصباح وهو رواية السكونى ضعيف لكن روايته حسنة من اسم الارض
كما لا يخرج الارض الصفراء والحمراء انتهى وكانه حمل الجص والنورة فى كلام السيد كما
فى الرواية على ارضهما موافقا لكلام الشيخين فاستحسن كلامهم وق ما ق ولا يخفى بعده
بل الظاهر من الجص والنورة فى كلام السيد والرواية هو نفسهما وحمل كلام المعتبر على تحسين الحكم
فى نفسهما والحكم بعدم خروجهما عن اسم الارض كما يلوح من شيئا فى ما نقلنا عنه فى المحرق
من الحكم بخروجه بالطبخ عن اسم الارض الا ان يقال ان الطبخ فى الخزف لو جب الخروج عنه دونهما
بناء على صدق التراب والحجر عليهما بعد الطبخ ايضا وهو يكفى لصدق الارض بخلاف الخزف
لعدم صدق شيء منهما عليه وعدم ظهور صدق الارض على غيرهما على عكس ما اختاره
الشهيد حيث حكم بجواز الارض للخزف دونهما نظرا الى ما فيهما من الاستحالة بخلاف الخزف و الاظهر
عندى صدق الارض عليهما وعلى الخزف جميعا لكن عليك بالمال ودوامهما انه فتدبر واعلم ان

[illegible]

كلام الشيخ في كالصريح في تجويز التيمم بارض الجص والنورة كما حكاه في المعتبر وصريح ايضا في
المنع عن التيمم بالنورة واما الجص فغير اشتباه فانه قال اولا ولا يجوز التيمم الا بما يقع عليه
اسم الارض اطلاقا سواء كان عليه تراب او كان حجرا او حصا او غير ذلك ثم قال اذا اختلط
التراب بالذريرة او الحلال او النورة وغير ذلك لم يجز التيمم به لانه ليس بتراب ولا ارض مطلق
الا ان يكون قد استهلكه ثم قال في موضع اخر وارض النورة والجص يجوز التيمم به وانت
خبير بان لفظ الجص في كلامه اولا هو نفس الجص وح يكون مذهبه تجويز التيمم به والفرق
بينه وبين النورة ولا بعد في ذلك لان الاستحالة في النورة اظهر منها في الجص ويمكن حمله
على الارض الجصية كما في كلامه الاخير وح لا يظهر فرق بينهما ولم يصرح بمنع من النورة ولم يتعرض
لنفس الجص والنورة بل منع من التيمم بالمعادن كلها وجوز التيمم بالاحجار وبالارض الجصية
وبارض النورة اذا لم يقدر على التراب او ما يقوم مقامه قلا الصدق واسم الارض عليهما قطعا وان كانا
مما لا يزال الى العدم سنا والمعدني لهما مثل ما كما في منع الارشاد عن ابن ادريس من
منهاج ايضا لكونهما معدنا ما ضعف كلام في المهذب هكذا اما ما يكون التيمم فالتراب
الطاهر والارض الطاهرة وكلما جرى مجريهما مما يقع عليه اسم الارض بالاطلاق ولا يعتبر
تغير اسيلبه هذا الاسم ولا يجوز التيمم لجميع المعادن ويعد لذلك نظرا وقد اجاد في
من اصحابنا التيمم بالنورة والصحيح الاول انتهى وهو لا يدل على ما نقله هنا واعتبر المشيخ في
وجواز التيمم بهما وبالحجر بعد التراب واعترض عليه صاحب هنا انه ميل ما هلنا عنه
في الحجر ولعل الوجه هنا انه لما ذكرنا هنالك من احد الوجهين فتذكر على المشهور الذي
ونقل عن ابن الجنيد المنع عن التيمم بالسبخ لشبهه بالملح ولا يخفى ضعفه وقد في الذكرى ورد تيمم
النبي صلى الله عليه وآله من حائط المدينة والسبخ غالب عليها لشبههما بارض العادي اثبات الاحكام الشرعية
بمثل هذه الوجوه كما ترى فالتعويل هنا على الاجماع على ما ادعاه في المعتبر فانه ذكر ان جواز
التيمم بهما على كراهة فيهما مذهب فقهائنا اجمع عدا ابن الجنيد فانه منع من السبخ واحتمل
في الشكوك للوحيد فيها القضي من احتمال خروجهما من حقيقة الارضية او الخروج من خلاف
ابن الجنيد في السبخ ومن خلاف بعض العامة في الرمل وهو ايضا لا يخفى ضعف سيما الثاني
في الثاني فتدبر وهو ما ارتفع من الارض للنص كانه اشار به الى رواية النوفلي عن
غياث بن ابرهيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام لا وضوء من موطاء قال النوفلي يعني
مانطاء

١٣٧
مانطاء عليه برجلك ورواية غياث بن ابرهيم ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال نهى امير المؤمنين عليه السلام
ان يتيمم الرجل بتراب من اثر الطريق وهو الضرب على الارض وذلك للاجماع على ما نقله
في شرح عد على وجوب الضرب اعمال الوضع ودلالة الاخبار المتضافرة عليه جنوا وانما اعماله
المفهومة ويجب مقارنة النية له لكن كلام صاحب الذكرى هنا مضطرب بعبارة حكم بان اول الافعال
المفهومة الضرب باليدين على الارض ومع ذلك حكم بعدم تضيق النية عنده بل يجوز
تاخيرها الى اول المسح ولا يجوز تاخيرها عن اول الفعل وجب للاخير تطبيقا لما حققه
بل حكم فلو قارنت النية اول الفعل ثم عزبت قبل مسح شيء من الوجه فالاقوى الصحة و
لو عزبت في اثناء المسح ثم صح قطعا وتارة حكم بان الواجب في التيمم نقل التراب فلو تعرض
لمهب الريح فسفت عليه التراب فامر اليد عليه لم يصح ثم قال وليس النقل جزء من التيمم فلو
احدث بعد اخذ التراب قبل المسح لم يبطل ما فعله كما لو احدث بعد اخذ الماء في كفه
وح لو عزبت النية بعد النقل قبل المسح وجب اعادتها ولا يخفى ضعف ما ذكره لان مع
الحكم بوجوب الضرب او النقل ودلالة الاخبار المتضافرة على الاول بل الاجماع ايضا
على ما نقلنا من ابن علم وجهه من افعال الوضوء مع ان ظ الحال ايضا ان يكون اصابة
الطهور باليد الكفين انه مقصود النفسه كظهورها والفرق بينه وبين اخذ الماء
للطهارة المائية ظ لعدم ما يدل على وجوبه ولانهما فعلان عليحدة ثم لو توقفت العلة
علي فاعل الحجب عن باب المقدمة على القول بوجوبها ولهذا لو غمس الاعضاء في الماء اجزء كما
صرح به في الذكرى وشرح بخلاف الضرب ويعرف به لو تعرض لمهب الريح او وضع جبهته
على الارض نادرا لم يجز ايضا فالحمل على ما نقله في شرح وما الفرق ايضا بما في الذكرى من انه
لو احدث بعد اخذ الماء لم يضر بخلاف الضرب ففيه انه صرح من كما نقلنا عنه بان الحدث
بعد الضرب ايضا غير مضر هنا ولو تمسك بكون اول افعال التيمم هو المسح ظ الاية الكريمة
اذ بعد الامر بقصد الصعيد وجب المسح فهو اول افعاله بعد القصد فنقول بمعونة الاخبار
يجب حمل قصد الصعيد اشارة الى الضرب به او الوضع عليه لا مجرد القصد فلو سلم
على تقدير صحة ما ذكره ينبغي ان يوجب مقارنتها للمسح لا تجويز الامرين الا ان يكتفي
باستدامتها حين اول الافعال ايضا فلا يضر ح تقديمها ثم حكم بوجوب الاعادة كما
نقلنا ثانيا مناف لما نقلنا اولا من ان الاقوى الصحة الا ان يحمل الاول على العزوب بالكلية

والثانية على غيره بهما مع استدامتها حكما كما يرشد اليه ولو غربت في اثناء المسح
حتى صح قطعا هذا والاحتياط في تقديم البنية على الضرب واستحضارها عند اول
المسح ايضا والله تعالى يعلم جعلها اي التعبير بكل منهما والاعلى ان المؤدي واحد
قال المحقق الشيخ علي في شرح عد لاختلاف الاخبار وعبارات الاصحاب في التعبير بالضرب والوضع
يدل على ان المراد بهما واحد فلا يشترط في حصول مسمى الضرب كونه بدفع واعتماد كما
هو المتعارف واورد عليه الش في شرح شا بان مجرد الاختلاف لا يدل على كونهما واحدا
وانما يدل على الوحدة وجوب تقرير النصين بما امكن وحمل العام على الخاص ولا شك
ان حمل الضرب على الوضع ليس بسالم لما بيناه من المغايرة وانما يصح بضرب من التجوز بل حمل
الوضع على الضرب صحيح لاستلزام الضرب الوضع وزيادة وبالجملة فالدليل النقلي لا
يساعد على الاكتفاء بالوضع بل على اشتراط الضرب انتهى والظاهر ان المحقق يعتقد
ان الضرب ايضا معناه مطلق الوضع لكن اشتهر في العرف فيما فيه دفع واعتماد او فرده
المتعارف ذلك فاستفاد من اختلاف الاخبار وكلام الاصحاب ان المراد منه هنا هو اصل
معناه لا ما اشتهر فيه او فرده المتعارف او انه متردد في معناه لغة انه مطلق الوضع
او ما اشتهر فيه او بما دفع من الوضع مع الاعتماد فاستفاد من الاختلاف المذكور
كونه بمعنى الوضع المطلق والش جزم بان معناه الوضع الخاص فاورد عليه ما اورده
وكلامه لا يخلو من تشويش وكان حاصله ان مجرد الاختلاف لا يدل على كونهما واحدا
لكن اذا وجب الجمع بين النصين وحمل العام على الخاص تظهر كون المراد بهما واحدا
وهو الخاص وهو خلاف محصله وان اراد انه يمكن حمل الضرب على الوضع من دون
تجوز بخلاف حمل العام على الخاص لانه بضرب من التجوز فالاولى منه نظم كون المراد
(لان المحقق اراد بهما واحدا هو العام م)
بهما واحدا هو المعنى العام كما هو مقتضى نفيه انه لا يمكن حمل الضرب على الوضع بلا تجوز
لما بينهما من المغايرة بالعموم والخصوص بل ربما امكن ادعاء ذلك في العكس فان اطلاق
العام وارادة الخاص ربما كان على سبيل الحقيقة وذلك اذا استعمل فيه لا بخصوصه بل باعتبار
انه فرد للعام وفهم الخصوصية من الخارج كما صرح به بخلاف العكس اذ في استعمال الخاص في
العام لا بد من التجوز هنا ولا يخفى ان ما ذكره المحقق لا يخلو من وجه ومغايرة معنيهما لغة
غير ظاهر فلا يبعد ان يستفاد من الاختلاف المذكور كونهما بمعنى واحد ويؤيد ذلك ملاحظة مرادف

الضرب في اللغة الفارسية فانه كثيرا ما يستعمل بمعنى مطلق الوضع من غير قرينة تجوز
ثم بعد تسليم ظهور المغايرة بينهما فيمكن ترجيح حمل الضرب على مطلق الوضع باصالة البراءة
وظاهر الاية الكريمة حيث لم يؤمر فيها الا بتيمم الصعيد وقصده وهو يحصل بمطلق الوضع و
هذا هو مراد المص في ي حيث علل ما اختاره من عدم اشتراط الاعتماد بان الغرض قصد
الصعيد وهو حاصل بالوضع فاندفع عنه ما اورد عليه الش من منع انحصار الغرض في قصد
الصعيد فانه عين المتنازع فيه ويتعين في ذلك ملاحظة ايضا ما حكم بظهوره ضعف ما ذكره
المشار اليه لك وايضا يمكن حمل الضرب فيما اشتمل عليه على الاستحباب على ان الاخبار المشتملة
على اتيانه ثم عبر بالضرب لا يحتاج الى تاويل اصلا لان الضرب على تقدير كونه بالمعنى الخاص
فرد من افراد الوضع فالاتيان به يمكن ان يكون باعتبار انه اتيان بافضل افراد الكلي الذي
هو الواجب لا باعتبار وجوبه بخصوصه وانما يحتاج الى التاويل ما حكم فيه بالضرب واكثر
ما ورد في ذلك وقع بلفظ المضارع وما كان بلفظ الامر لو كان فقليل فالحمل على الاستحباب
ليس بعيد على ان حمل الامر ايضا على الاستحباب في مقام الجمع كانه ليس بابعد من حمل المطلق
على المقيد بل الترجيح معه بما اشرنا اليه من موافقة الاصل وظ الاية ويمكن ايضا حمل
الامر بالضرب او الخبر عنه بمعناه على انه خرج على سبيل التمثيل بالفرد الشايع المتعارف
هذا وان كان ايضا على ضرب من التجوز لكن الغرض انه ايضا وجه للجمع لا ترجيح لحمل المطلق على
المقيد عليه بل الترجيح معه لما اشرنا اليه وبالجملة فما اختاره المص لا يخلو عن قوة لكن الاحوط
الاحتياط واضح فتامل وسقط مسح اليدين اي مسح ظهر اليد السليمة واما اليد الاخرى
في صورة عدم القطع فان امكن مسح ظهره وجب مسحها بالارض اي مسح ظهرها بعد
ضرب باطنها بالارض ومسح الجبهة بهما كما يمسح الجبهة بهما لو كانتا مقطوعتين اشكل
عليه في شرح شا بعدم سقوط الميسور بالمعسور كما اشار اليه هنا في اول كلامه لا يترك
الميسور مما امر به كما في ضرب اليد السليمة فعدم سقوطه لا يخلو عن وجه لعدم دليل على اشتراط
البعض بالبعض والاصل عدمه واما اذا كان شيئا اخر ولم يجز ما امر به فالحكم بوجوبه
مشكل لعدم الدليل عليه والامر في الفرضين هنا كذلك اذ المامور به مسح اليد باليد وكذا
الجبهة فالحكم بوجوب مسحهما بالارض مع تعذر المسح باليد لا بد له من دليل وليس فانقول الامر
في سطر من الاخبار وان كان على ما ذكره من مسح اليد باليد وكذا الجبهة لكن في طرف منها وقع

الامر بمسح اليدين والجبهة مطلقا والاية الكريمة ايضا مطلقة في مسح اليدين والجبهة بالصعيد
ح فنقول بعضها لا يدل على سقوط الباقي والاخبار المعينة لها مجملة وهو ان يكون منزلة
على ما هو الغالب من صحة الاعضا فلا يجب حمل المطلق على المقيد ويؤيد هذا حكم الاصحاب
بوجوب الاستنابة عند الضرورة وذلك لاتفاقهم عليه فيمسح بالعضو بيدي المحلل ان
امكن والا فبيده بنفسه اذا اسند المسح الوارد في الاية والروايات مسح النائب فيمسح له بمحله
بنفسها الارض والى الان لا يكون مستند لهم في الاستنابة سوى الاية والروايات بل لا يكون
لهم مستند اخر وانه لو نقل النائب لا يخفى انه ينقدح من هذا احتمال اخر في الفرضين وهو
الاستنابة في مسح النائب بيده او جبهته بباطن كفه ومباشرته بنفسه على ما ذكر لكن وان
كان اولى من جهة انه مباشرة بنفسه لكن بالاستنابة ايضا وجه اولويته هو وقوع المسح بباطن
الكف كما في صورة الاختيار وقد احتمل صاحب هذا في صورة تعذر المسح بباطن الكف
تحكم اولا باجزاء المسح بالظاهر ثم احتمل وجوب التولية واذا احتمل وجوب التولية هناك فليحتمل
هاهنا ايضا فتامل ونقل في الخ عن الشيخ في ط انه اذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط
عنه فرض التيمم ف وهذا على الاطلاق ليس بجيد فان اراد به سقوط فرض التيمم عن اليدين
او سقوط جملة التيمم من حيث هو وهو حق وان عنى سقوط جميع اجزائه فليس بجيد لانه يجب عليه
مسح الجبهة لانه متمكن من مسحها فيجب لوجود المقتضي وانتفاء المانع ثم ق واحتج الشيخ بان
الدخول في الصلوة انما يسوغ مع الطهارة المائية فان تعذرت فمع مسح الوجه والكفين لهو له
نعم فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه واذا كان المنع انما يزول بفعل المجموع ولم يحصل بفعل البعض
لم يزل المنع والجواب ان التكليف بالصلوة غير ساقط عنه هنا والا سقطت عنه الطهارة
المائية اذا انقطع عنه احد العضوين وليس كذلك اجماعا واذا كان التكليف ثابتا وجب فعل الطهارة
ولا يمكن استيفاء الاعضا وليس البعض شرطا في الاخر فيجب الاتيان بما يمكن منه والطاهر مراد
الشيخ ما قصدناه انتهى واورد عليه في ش ان ما حكاه عنه من الدليل مناف للتاويل وهو كذلك
لكن الاحتجاج ليس في ط وكانه ذكره من قبله وتبع المير كما صرح به في الخ فلا يظهر اباؤه عن التاويل
لعدم العلم بالكلام الشيخ عنه فانه ق واذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم
ويستحب ان يمسح ما بقي من الاعضا امر ان يمسحه ق تعم وجب ان يسقط فرضه انتهى ولا يخفى انه
لا يابى عما ذكره من التاويل بل كان تعليله ذلك وقوله ويستحب ان يمسح ما بقي اي ما بقي من الذراعين

الثها

انقطع من البدن او بعضه او كله المتيمم ... منه

اي باسمها والمجموع ما بقي فهذا انما هو قياس على الوضوء حيث ورد فيه في صحيحة علي بن جعفر
مقطوع اليد من المرفق يغسل ما بقي من عضده وفي حسنة رفاعة انه اذا قطع اليد والرجل
يغسل ذلك المكان الذي قطع عنه او بناء على استحباب مسح الذراع في التيمم مطلقا بناء على
الروايات الواردة بذلك على الاستحباب كما سيجيء فمع قطع محل الفرض يبقى الاستحباب بحاله
ولا يخفى انه على الوجهين لا بد من كلامه على ما ذكره من التاويل اذ مع الحكم بسقوط
التيمم يشكل الحكم باستحباب مسح الذراع بعيد جدا الا ان يحمل هنا على تقدير حمل كلامه
على ظاهره على استحباب مسح ما بقي من الاعضا اي الجبهة فتامل بل يمسح بما كان
اي مع النجاسة وكذا يضرب بما كان كما يشير اليه قوله بعد ذلك فان تعذر ضرب بالظهر
وكانه اكتفى بالمسح عنه هنا اعتمادا على ذلك ولظهور ان المسح بما هو المضروب به ولتعذر ازالة
حصول النجاسة الغير المتعدية بعد الضرب قبل المسح بما هو المضروب به فافهم مع تعذر التطهير
واما اذا لم يتعذر فيجب تطهيره لما ذكره المص في ى من انه يشترط طهارة موضع المسح من
النجاسة لان التراب ينجس بملاقاة النجاسة فلا يكون طيبا ولما وان اعضاء الطهارة يشترط طهارتها
والظاهر ان مراده بموضع المسح اعم من ان يكون ماسحا او ممسوحا فيشمل باطن الكفين ليجريان
دليله فيهما ولا يخفى ان الدليل الثاني قياس محض مع ان الكلام في الاصل ممنوع الا اذ ذكر
الشيخ في ط انه ان كان على بدنه نجاسة ازالها ثم اغتسل فان خالف واغتسل اولا فقد ارتفع
حدث الجنابة وعليه ان يزيل النجاسة ان كانت لم تزل بالغسل وان زالت بالغسل فقد
اجزاه عن غسلها وهو صريح في عدم اشتراط طهارة اعضاء الغسل قبل ورده على الاول
بعد تسليم كون الطيب بمعنى الطاهر ان ظاهر الاية الكريمة اشتراط طهارة الصعيد قبل التيمم فلا
يضر نجاسته به ثم لو سلم فلا يجري الا مع تعدي النجاسة وهو ظ وفي ش استدل على الحكم في
النجاسة المتعدية بان تنجس التراب فلا يفيد غيره طهارة وفيه تامل اذ لا منع في افادة
النجس غيره الطهارة عن نجاسة اخرى سيما مع تباين جنسيهما وكون احدهما عينيا والاخر
حكميا وبالجملة فلو لم يكن الحكم اجماعيا فللتامل فيه مجال الضعف للوجوه المذكورة ولما
عدم الاشتراط والاجماع غير ظ وان لم يظهر الخلاف خصوصا ان المصرح باعتبار ذلك بعض
الاصحاب المدارك لكن امر الاحتياط واضح ثم ان الوجه المذكور يجري في صورة تعذر التطهير
ايضا لكن الش قطع بالجواز فيها على الشرط الذي ذكره وفي الذكرى جعل الجواز فيها مع الشرط المذكور

او قبل لدفع الحرج وعموم شرعيته ولان الاصحاب نصوا على جواز تيمم الجريح مع تعذر الماء ولا
يخفى ان الحرج انما يلزم لو قيل بوجوب الازالة مع التعذر واما لو قيل ان حكمه حكم فاقد
الطهورين لفقد التمكن من الماء فرضا وكذا من التراب للمنع عن استعماله شرعا بناء على
الوجوه المذكورة فلا حرج حتى يدفع بتجويز التيمم ح وعموم المشروعية في صورة عدم التعذر
ايض فلا بد لتخصيصه منها من دليل يختص بها ولا يجدي التخصيص في احد الصورتين دون
الاخرى مع اشتراك دليل التخصيص بينهما نعم ما ذكره ثالثا يصلح حجة للعدول عن مقتضى
الدليل لو انعقد الاجماع هنا على تقدير تمامية الادلة المذكورة واما على ما ذكرنا من ضعفها
فحكمهم في صورة التعذر متجه لانتفاء احتمال الاجماع وعدم الاعتداد بجريان الادلة مع
ضعفها فانهم هنا في اعضاء التيمم واما سائر الاعضاء فهل يشترط طهارتها هنا ايض في صحة
التيمم منه قولان احدهما نعم نقله المحقق في المعتبر عن بعض مشايخه والثاني لا ولا شبهه
الوقت والصحيح في المعتبر لما اختاره من ان التيمم لا يصح قبل التضيق فلو تيمم قبل الازالة فات
شرطه واعترض عليه في الذكرى بما حاصله انه يكفي في رعاية تضيق الوقت تاخير التيمم
الى ان يبقى من الوقت ما يسع الصلوة ومقدماتها ولا يجب تقديم مقدماتها عليه والازالة
النجاسة من مقدمات الصلوة فكما لا يجب تحصيل القبلة والساتر قبل التيمم فكذا هنا ولا يخفى
ان كفاية ما ذكره في رعاية التضيق الى الفوائد محل تامل لكن ظ كلامه كما ذكره في مسالة
لا خلاف في عدم وجوب تحصيل القبلة والساتر قبل التيمم فان تم ذلك لم يكن بعد من جواز
تقديم التيمم على ازالة النجاسة لعدم الفرق بين مقدمات الصلوة ثم لا يخفى انه على مقتضى هذا
التعليل انما يلزم تقديم الازالة فيما يجب فيه رعاية تضيق الوقت كالتيمم للفرائض اليومية
فلو تيمم لقضاء النافلة غير موقتة على القول بجوازه لها مطلقا لا يشترط فيه تقديم الازالة الا
ان فيه ايض يعتبر عدم الفصل بين التيمم وبين غايته من القضاء او النافلة لكن لم اجد
تصريحا من الاصحاب بذلك ثم انه ذكر في الذكرى في الجمع بين كلامي الشيخ ان الذي في شرط
وجوب تقديم الاستنجاء على التيمم ولم يذكره شرطا في صحة التيمم وفي ق انه يجوز تقديم التيمم
ولعله اراد به جوازه لو تقدم ولهذا احتج بان الامرين واجبان فكيف وقعا المحقق
الامتثال على هذا فلا منافاة بين كلاميه لجواز وجوب تقديم الازالة تعبدا وان لم يشترطه
في صحة التيمم فاللازم منه على تقدير المخالفة الاثم لا عدم الاجزاء فاذا احتمل كلامه وقت على

الاجزاء

الاجزاء فلا منافاة بينهما ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف اما الاول فظ واما الثاني
فلان الحكم بوجوب التقديم لا يظهر له وجه سوى ما ذكره المحقق من وجوب رعاية الضيق
ومن قال به يقول بعدم صحة التيمم مع السعة فعدم الجواز هنا يستلزم عدم الاجزاء
ومنه يظهر ان مراده في ق ما هو ظاهره من الجواز لا مجرد الاجزاء وجعله ما نقله عنه من
الاحتجاج شاهدا على ان مراده مجرد الاجزاء كما ترى بل الظاهر انه احتجاج على جواز
تقديم كل منهما الا على مجرد الاجزاء ان كان القول بالضيق كما هو مذهبه فيه ما فيه فتامل

فيجب التخفيف لئلا يبقى التراب فلا يكون طيبا ونمنع ما اشير اليه من المنافسة
فان تعذر ضرب بالظهر ومسح به ايض وكانه اكتفى بالضرب لا مراد الاخبار الظهور ان
المسح بما هو المضروب به حقيقة واحتمال كون الضرب بالظهر والمسح بالبطن بناء على
ان اللازم في الضرب هو تحمل التراب وهو منتف في المسح وان المسح يكتفى بالمضروب في الجملة
وانه لا باس بتجنيس باقي الاعضاء عند الاضطرار بعيد جدا ثم على الوجهين فيه
تامل لان المراد من ضرب اليدين الوارد في الاخبار ان كان هو الضرب بباطنهما كما فهمه
الاصحاب بناء على تبادره منه فجعل الظهر بدلا اضطرارا لا بد له من دليل وليس وان كان
هو الضرب باليد في الجملة فينبغي الحكم بجواز الضرب بالظهر مع الاختيار ايض اللهم الا
ان يكون منعهم مع الاختيار لدليل من خارج كالاجماع فتدبر وفي ق حكم بانه لو تعذر
الازالة سقط اعتبارها ووجب التيمم وان تعدت النجاسة الى التراب ولا يخفى ما فيه
ويحتمل وجوب التولية والله تعالى يعلم والا اي وان لم يحل الظهر ايض منها ضرب بالجبهة
في الاول اي النجاسة المتعدية وسقط الضرب باليد ومسحها راسا والاولى تبديل الضرب هنا
بالمسح كما ذكره في مقطوع اليدين اذ وظيفة الجبهة هو المسح لا الضرب فافهم وباليد
النجسة في الثاني اي النجاسة الحائلة فيضرب بباطنها ولا يضر النجاسة الحائلة كما لو كان
عليها جبيرة وفي ق نقلا عن الذكرى مساواة حكم الحائلة والمتعدية فيجب فيهما
الضرب بالظهر ان خلا منها والا فبالجبهة ووجهه كما اشار اليه هنا بجواز المسح على الجبيرة
وخصوصية النجاسة لا اثر لها في المنع الا اذا تعدت ويشكل ذلك بان جواز المسح على
الجبيرة في التيمم مما لا شاهد له من الاخبار فينبغي الاقتصار فيه على المتيقن ولا يعين في
النجاسة الحائلة بانها في حكم الجبيرة ويمكن ان يوجه ان الضرب باليد الواقع في الاخبار يصدق

مع الحايل ايضا لكن في صورة امكان الازالة حكم بوجوبها بالاجماع واما اذا لم يمكن فيمكن
صحة التيمم بمقتضى الاخبار السالمة عن المعارض واعلم ان كلامه في كي لا يدل على الاكتفاء
بمسح الجبهة في صورة تعذر المسح بباطن اليد وظاهرها الا في الحايل ولا في المتعذر بل انما
حكم بانه لو تعذر رفع الازالة ولم تكن النجاسة حايلة ولا متعدية فالاقرب جواز التيمم ويفهم منه
عدم جواز التيمم مع احديهما واما الاكتفاء بمسح الجبهة فلا بل انما حكم بجواز الاستنابة
في الافعال مع الضرورة فالظاهر ان مذهبه هيهنا وجوب الاستنابة فتامل مرة للوضوء
الفرق بين الوضوء والغسل ووجوب ضربة في الاول وضربتين في الثاني هو المشهور بين
الاصحاب قال السيد المرتضى في شرح الرسالة الواجب ضربة واحدة في الجميع وهو مذهب ابن
الجنيد وابن ابي عقيل والمفيد في المسايل ونقل في الذكرى عن المفيد في ترك كلامه في كتاب
الاركان الضربتين فيهما ونقله ايضا المحقق في المعتبر وصرح في ي والخ عن علي بن بابويه
لكن كلامه في الرسالة على ما نقله في الذكرى هكذا فاذا اردت ذلك فاضرب بيديك
على الارض مرة واحدة وانفضهما وامسح بهما وجهك ثم اضرب بيسارك الارض فامسح بها
يمينك من المرفق الى اطراف الاصابع ثم اضرب بيمينك الارض فامسح بها يسارك من المرفق
الى اطراف الاصابع وقد روي انه يمسح جبينه وحاجبيه ويمسح على ظهر كفيه ولم يفرق
بين الوضوء والغسل وهو لا يوافق اعتبار الضربتين على الوجه المشهور بل فيه تفريق
الضربة الثانية الى الضربتين وفي المعتبر بعد ما نقل عن علي بن بابويه المرتين في الجميع نقل
القول بالضربات الثلث عن قوم منا حجة القول بالمرة في الجميع مضافا الى الاصل روايات
منها صحيحة زرارة قال سمعت ابا جعفر عم يقول وذكر التيمم وما صنع عمار فوضع ابو جعفر
عم كفيه على الارض ثم مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء ومنها رواية زرارة
في التهذيب وسنده اليه صحيح قال قال ابو جعفر عم قال رسول الله صلعم ذات يوم لعمار في سفر له يا عمار
بلغنا انك اجنبت فكيف صنعت قال تمرغت يا رسول الله في التراب قال فقال له كذلك
يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا ثم اهوى بيديه الى الارض فوضعهما على الصعيد ثم مسح
جبينه باصابعه وكفيه احديهما بالاخرى ثم لم يعد ذلك ومنها صحيحة داود بن النعمان
على ما في الخ قال سألنا ابا عبد الله عم عن التيمم فقال ان عمارا اصابته جنابة فتمعك
كما يتمعك الدابة فقال له رسول الله صلعم وهو يهزأ به يا عمار تمعكت كما تمعك الدابة فقلنا

له فكيف التيمم فوضع يده على الارض ثم رفعها فمسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا
وفي بعض النسخ بيديه ودفعهما ويمكن ان يناقش في صحة الرواية بان علي بن الحكم فيها
مشترك بين الكوفي الثقة والانباري غير الموثق ورواية احمد بن محمد بن عيسى عنه
وان كان يرجح الاول لبنائه على انهم عدوه من الرواة عنه لكن روايته عن داود بن
النعمان يرجح كونه الانباري فان الانباري ابن اخت داود بن النعمان وعدهم احمد
بن محمد بن عيسى من الرواة عن الكوفي فلا يدفع احتمال روايته عن الانباري ايضا
وكذا عدم ذكرهم رواية الانباري عن داود بن النعمان لا يدل على عدم روايته عنه مع
انه ابن اخته والظ روايته عنه فانهم لم يحصروا من يروي الانباري عنهم في غيره بل وانما
انه تلميذ ابن ابي عمير ولقي من اصحاب ابي عبد الله عم الكثير وهو مثل ابن فضال وابن
بكير فيمكن ان يكون داود بن النعمان ايضا من جملتهم وبالجملة فالحكم بالصحة لا يخلو عن
شيء من نظر امكان المناقشة في كل ما حكموا بصحته باعتبار رواية احمد بن محمد بن عيسى
لجريان الاحتمال وان لم يكن المروي عنه داود بن النعمان فتامل ومنها في صحيحة ابن
ابي بكير الخزاز عن ابي عبد الله عم قال سألته عن التيمم فقال ان عمار بن ياسر اصابته جنابة
فتمعك كما تتمعك الدابة فقال له رسول الله صلعم يا عمار تمعكت كما تتمعك الدابة
فقلت له كيف التيمم فوضع يده على المسح ثم رفعها فمسح وجهه ثم مسح فوق الكف قليلا
وهي وان كانت صحيحة على المشهور لكن فيها محمد بن عيسى عن يونس وفيه كلام مشهور
ورواه في كي بسند اخر ايضا حسن بابرهيم بن هاشم لكن فيه مع السندين كانه لا
مجال للمناقشة فيها ومنها موثقة زرارة بابن بكير قال سألنا ابا جعفر عم عن التيمم
فضرب بيديه الارض ثم رفعها فنفضهما ثم مسح بهما جبهته وكفيه مرة واحدة وفي
الخ وصفها بالصحة وكانه بناء على ان ابن بكير وان كان فطحيا ممن اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه ومنها حسنة ابن بكير بابرهيم مع اعتضاده بسند اخر فيه
سهل عن زرارة قال سألنا ابا جعفر عم عن التيمم فضرب بيديه الارض ثم رفعهما فنفضهما
ثم مسح بها جبينه وكفيه مرة واحدة ومنها حسنة عمرو بن ابي المقدام عن ابي عبد الله عم
انه وصف التيمم فضرب بيديه على الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح على جبينه وكفيه
مرة واحدة ومنها حسنة الكاهلي وفي المنتهى في الصحيح عن الكاهلي ولعل المراد صحته اليه

يمسح باليد [illegible] [illegible] وجبينه [illegible] [illegible] والمسح [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

والا فالجاهل لم يوفقه وان مدحوه وفي مسلمة عن التيمم فضرب بيديه على البساط فمسح
بها وجهه ثم مسح كفيه احديهما على ظهر الاخرى كذا في في وفي نيب بيده ومنها موثقة
سماعة قال سألته كيف التيمم فوضع يده على الارض فمسح بها وجهه وذراعيه الى المرفقين
ومنها رواية زرارة عن ابي جعفر ع في التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما و
تمسح وجهك ويديك وجه الاستدلال في الجميع هو الاكتفاء فيها بضربة واحدة مع انها
وردت لبيان كيفية التيمم فيجب ان لا يجب فيه سوى ما اعتبر فيها من عدم وجوب الضربة
الثانية اذ لا يجوز الاخلال بما مع وجوبها في مقام البيان وعدم تعرض الرواة لها مع بيان
الامام بها بعيد جدا ودعاوى صراحة قوله ضربة واحدة في صحيحة زرارة والخبرين
بعدهما في الاكتفاء بضربة واحدة وبان تعلقه بالضرب عن جعلهم الجار متعلقه
بالمسح فقط وكذا قوله في رواية زرارة ثم لم يعد ذلك لعل ظهوره في عدم اعادة الضرب
لجواز ان يكون المراد عدم اعادة المسح ثانيا ويجوز ايضا ان يقرأ بعد بسكون العين وضم
اللام اي لم يتجاوز عما ذكر من الكفين والجبينين والكفين فالتعويل في الاستدلال
في الجميع ايضا روايات منها صحيحة اسمعيل بن همام عن الرضا ع قال التيمم ضربة للوجه و
ضربة للكفين وفي الخ وي والذكرى عدها في الحسن وكانه لا وجه له بعد توثيق
نفسه لاسمعيل فيصح وكذا النجاشي وان لم يوثقه الشيخ في رجاله وصحيحة محمد بن
مسلم عن احدهما ع قال سألته عن التيمم فقال مرتين مرتين للوجه واليدين ويمكن ان في
في صحتها باعتبار ان فيها الحسين بن الحسن بن ابان ولم يوثقها العلماء في مصنفي
كتب الرجال وكان والدي طاب ثراه يقول ان عدم توثيقه لا يضر فانه كان من شيوخ الاجازة
وكان الشيخ يروي من الكتب التي عنها كتاب الحسين بن سعيد هنا وكان الغرض
من ذكر السند الى صاحب الكتاب مجرد التيمن والتبرك فلا يضر عدم توثيق بعض شيوخ
الاجازة على ان الشيخ في صدر رواها عن الحسين بن سعيد بحذف الاسناد وطريقه اليه
صحيح وهذا ايضا يؤيد ما ذكرنا لا يخفى لكن منها الاخير عن قصور في الدلالة اذ لا تصريح
فيها بالضربتين فيحتمل ان يكون المسح مرتين وجعل اليدين لاتحادهما في حكم
واحد ولو سلم فظاهره الضربتين لكل من الوجه واليدين ولم يقولوا به فلا بد
حمل المرتين ثانيا على التأكيد او على التكرار باعتبار تعدد المواد او حمل احديهما

ع

على تعدد الضرب والاقوى على تعدد المسح ولا يخفى بعد الجميع ورواية ليث المرادي عن ابي عبد الله ع
عن التيمم قال تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك وذراعيك الى المرفقين
الاردبيلي ره في شرح الارشاد احتمل صحتها وان كان فيها ابن مسكان المشترك لنقل عبد الله الثقة
عن ابي بصير كثيرا وغيره ابن مسكان وان كان الظاهر انه عبد الله الثقة كما ذكره لكن في السند
ابن سنان ايضا على ما في يب والظاهر بقرينة رواية الحسين بن سعيد عنه وروايته
عن ابن مسكان انه محمد لا عبد الله وهو ضعيف في المشهور وان وثقه الشيخ المفيد في
ارشاده وكان نظره ره الى الاستبصار حيث لم يوجد فيه ابن سنان ولا عبرة به بعد
وجوده في يب موافقا لما هو المعروف من رواية الحسين بن سعيد عن ابن مسكان بواسطة
محمد بن سنان هنا ولا يخفى ان متنها ايضا لا يخلو عن قصور فان ظاهرها تعدد الضربتين
على مسح الوجه والذراعين لا التلفيق كما هو مذهبهم هذا مع اشتماله على مسح الذراعين
وهو خلاف المشهور كما سنذكره حجة القول المشهور الجمع بين الروايات بما ذكر وحمل الروايات
الاولة على ما كان بدلا للوضوء والروايات الاخيرة على ما كان بدلا للغسل واستشهد
لهذا الجمع بصحيحة زرارة وان كان فيها في يب الحسين بن الحسن بن ابان عن ابي جعفر ع
قال قلت له كيف التيمم قال هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين
ثم تنفضهما نفضة للوجه ومرة لليدين للحديث وبصحيحة محمد بن مسلم وفيها ايضا
في يب الحسين المذكور وفي صا رواها ايضا عن الحسين بن سعيد بحذف الاسناد اليه
قال سألت ابا عبد الله ع عن التيمم فضرب بكفيه الارض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله
الارض فمسح بها مرفقه الى اطراف الاصابع واحدة على ظهرها وواحدة على بطنها
ثم ضرب بيمينه الى الارض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه
الغسل وفي الوضوء الوجه واليدين الى المرفقين والقي ما كان عليه مسح الراس والقدمين
فلا يؤمم بالصعيد قوله ع هذا التيمم على ما كان فيه الغسل اي بدلا على الحدث الذي
فيه الغسل او بسبب الحدث الذي فيه الغسل على ان يكون على تعليلية كما في قوله تعالى ولتكبروا
الله على ما هديكم اي لهدايته اياكم او مع الحال الذي فيه الغسل كقولهم فلان على جلالة
قدره لكنا اي مع جلالة قدره وقوله ع وفي الوضوء الوجه واليدين اي يمسح او امسح في الوضوء
الوجه واليدين وقوله والقي على المجهول ما كان عليه مسح بالتنوين اعني الراس والقدمين

ويمكن ان يقرأ الفعل على المعلوم ويكون فاعله هو السائل او الامام بان يكون من كلام الراوي معطوفا على قال وح فيمكن ان يكون الراس والقدمين بدلا مما كان فلا حاجة الى تقدير لفظ واما في اثر مسح على الاضافة اي اثر ما كان عليه مسح الراس والقدمين وهو الراس والقدمان فلا يخفى وان كانت اظهر لفظا نعم يمكن على قراءة الاضافة حمل ما كان عليه على باقي ما كان عليه فيكون مسح الراس والقدمين بدلا او عطفا او منصوبا بتقدير اعني فتامل ولا يخفى ان الاستشهاد بالرواية الاولى مبني على ان يجعل قوله عم هو ضرب واحد للوضوء كلاما تاما وقوله والغسل من الجنابة برفع الغسل كلاما اخر مستقلا ايضا بتقدير في الغسل من الجنابة تضرب بيديك الخ ولا يخفى بعده والظاهر ان الغسل مجرور معطوف على الوضوء وتتمة الكلام السابق والمراد ان التيمم ضرب واحد للوضوء والغسل اي نوع واحد وعلى نحو واحد فيهما ولعل التعبير بالضرب دون الضربة مما يؤيد ذلك او المراد ان الضرب منهما واحد اي على نحو واحد لا انه واحد بالعدد على الوجهين قوله عم تضرب بيديك الخ بيان كيفية التيمم سواء كان بدلا من الوضوء او الغسل وعلى هذا فظاهر الخبر حجة للقول بالمرتين فيهما لا للمفصلين ثم على الوجهين لا يخفى ما فيه من القصور كما اشرنا اليه في رواية ليث المرادي فان ظاهره ايضا ضربهما مرتين اولا ثم نفضهما نفضة للوجه ونفضة لليدين او ضربهما مرتين ثم نفضهما نفضة للوجه ثم ضربهما مرة لليدين فيكون ثلث ضربات ولم يقولوا بشيء منهما وعلى ما اعتبروه من الضربتين فيهما او في خصوص الغسل كان ينبغي ان يكون بدل نفضة مرة واما الرواية الثانية ففي الاستشهاد بها ايضا اشكال اما اولا فلانها لا توافق ما هو المشهور من اعتبار الضربتين من ضربهما معا في كل ضربة بل انما يوافق ما نقلنا عن علي بن بابويه من تفريق الضربة الثانية الى الضربتين الا ان يق بالتخيير في الضربة الثانية بين ضربهما معا والتفريق بينهما كما يرشد اليه كلام الشيخ في ضا واما ثانيا فلان اشتمالها على ما لا يقولون به في المشهور من المسح من المرفق ظاهرا وبالجملة ما ذكره الشيخ من تاويله بعيد جدا كما سنذكره واما ثالثا فلعدم انتظام اجراء الكلام على ما حملوه اذ الفرق بين بدل الوضوء والغسل على ما ذكروه وهو وحدة الضربة في الاول وتعددها في الثاني وعلى هذا فكان ينبغي ان يذكر بعد قوله وفي الوضوء ما يدل على وحدة الضربة فيه ليظهر الفرق ولم يذكر ذلك وما ذكرنا من الوجه واليدين الى المرفقين مشترك بين الوضوء والغسل وكذا القدمين

الراس

الراس والقدمين فالظ في حل الحديث ان يق ان الضربتين على الوجه المذكور في مطلق التيمم وقوله عم هذا التيمم على ما كان فيه الغسل وفي وضوء الغسل بفتح العين والواو وفي الوضوء كانه سهو من احد الرواة يعني ان هذا التيمم على ما يجب غسله في الوضوء وعلى تقدير صحة الواو يمكن ان يكون المعنى وفي الوضوء اي على ما كان فيه الغسل في الوضوء لا مط اذ الغسل في الغسل شامل لجميع البدن وقوله الوجه واليدين على الوجهين بدل مما كان او منصوب بتقدير اعني ومعه قوله والقى ما كان عليه مسح بما ذكرنا من الوجه وح ينتظم الكلام غاية الانتظام ويكون ظاهر هذا الخبر ايضا تعدد الضرب في التيمم مط لا ما ذكروه من التفصيل هذا واذ قد عرفت حال ما ذكروه من الشاهدين لبقي القول بالتفصيل بلا مستند ومجرد امكان الجمع بين الاخبار بهذا الوجه لا يكفي المصير اليه بلا شاهد وما ذكره الشيخ في يب سابقا من ان الوضوء مخفف الحكم والغسل مثقل فيكون الضربة للوضوء لانه اخف بمجرده لا يصلح شاهدا لذلك على ان كلام الخبر من المرتين وردا لبيان كيفية مطلق التيمم الشامل لما كان بدلا من الوضوء والغسل فحمل كل منهما على صنف من احد قسمية لا يخ عن بعد سيما للاخبار الاخيرة اذ لو حمل المطلق على بعض الافراد فالظ منه الفرد الغالب الذي هو هيهنا ما كان بدلا للوضوء لا بدل الغسل مع ان العمدة في الاخبار الاولة هي الاخبار الصحيحة المشتملة على حكاية تيمم عمار وهو ما كان بدلا عن الغسل فحمل التيمم الوارد فيها على ما كان بدلا للوضوء بعيد جدا بل لا مجال له هنا الا فيما نقلنا من صحيحة زرارة عن قتيبة وبما يدل ايضا على مساواة التيممين موثقة عمار عن ابي عبد الله عم قال سألته عن التيمم من الوضوء والجنابة ومن الحيض للنساء سواء فقال نعم وظاهرها الاطلاق المساواة فيجب التساوي في الضربة او الضربتين ايضا فالظ في الجمع بين الاخبار اما القول بوجوب المرتين مط لصراحة بعض اخبارها وعدم صراحة الاخبار الاولة في المرة وان كانت ظاهرة فيها على ما اشرنا اليه ويق ح بالتخيير في الضربة الاخيرة بين ضرب اليدين معا او بالتفريق ليجمع به بين ما اختلف من الاخبار الاخيرة ايضا او القول بالمرة كذلك وحمل المرتين على الاستحباب كما اختاره المرتضى في شرح الرسالة واستحسنه المحقق في المعتبر واستوجهه صاحب المدارك والقول بالتخيير بينهما في الذكرى نقلا عن بعض الاصحاب ان لم يكن فيه احداث قول ويمكن ايضا حمل المرتين على التقية لان المشهور بين

الذي عليه الحنفية والشافعية والاكثر لحدث من غيرهم هو القول بالضربتين في مطلق التيمم
وانما نقلوا القول بالضربة الواحدة عن علي ع وعمار وابن عباس وجمع من التابعين وهنا
ابحث مما يؤيد القول بالضربة الواحدة مط هنا لكن مع ذلك الاحوط كما ذكره صاحب
ان لا يترك المرتان لا في الوضوء ولا في الغسل في رعاية من احتمال فوات الموالاة بالضرب
التاثير لو قلنا بالمرة ضعيف جدا لان ذلك غير قادح في تحققها لو ثبت اعتبارها
انتهى ولو اتى بتيممين احدهما بضربة والاخر بضربتين حذرا من هذا الاحتمال لكان احوط
واسلم ثم نعلم يبقى هيهنا شئ لا باس بذكره وهو ان الشيخ في تهذيب بعد ان اورد الاخبار الدالة
على المرة والمرتين وجمع بينهما بالتفصيل لئلا يتناقض الاخبار مع انا قد اوردنا
خبرين مفسرين لهذه الاخبار احدهما عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر ع والاخر عن ابن
ابي عمير عن ابن اذينة عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع ان التيمم من الوضوء مرة واحدة
ومن الجنابة مرتان وان خبر ابن الروايتين اللتين اشار اليهما هما ما نقلنا شاهدا
للمفصلين من روايتي زرارة ومحمد بن مسلم اذ لم يرو الشيخ غيرهما وقول الشيخ ان التيمم
مرة اه هو حاصل الروايتين على ما فهمه الشيخ لا ان هذا رواية اخرى منهما او من محمد بن
مسلم اذ لم يذكر الشيخ رواية بهذه العبارة ولا ذكر شيخنا وابناه من كتب الاخبار لكن
مرّ منا في بحثا ورد في جملة الاخبار الدالة على وحدة الضربة في الوضوء صحيحة زرارة التي
نقلناهما للاستشهاد للتفصيل كما نقلنا صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع ان
التيمم من الوضوء مرة واحدة ومن الجنابة مرتان ثم استدل لما اختاره من التفصيل ثم ذكر في
جملة الروايات الدالة على المرتين مط صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع وذكر صحيحة
التي اوردناها للاستشهاد للمفصلين الى قوله كما صنع بيمينه وحكى عنها ابن زهرة انها قال
فهذا التيمم على ما كان فيه الغسل ونحن نقول به ولا يخفى ان ظاهره ان الصحيحة التي اوردها
للدلالة على التفصيل غير الصحيحة التي نقلنا ثانيا عنه وانها بالعبارة التي اوردها اولا
وعلى هذا فنبه ما اشرنا اليه من عدم وجود تلك الصحيحة وان منشاؤه سوء التامل في كلام
الشيخ ويمكن للمتكلف حمل كلامه على اتحادهما وانه اورد اولهما بالمعنى على ما فهمه كما فعله
الشيخ وعلى هذا فلا ايراد عليه فتامل   ويمسح بهما جبهته ظاهره وجوب مسح الجبهة
باليدين معا كما صرح به في الذكرى وهو المشهور بين الاصحاب ونقل عن ابن الجنيد انه

اجتزء

بعض الاخبار في صدر ... ثم ان الشيخ ... [illegible]

اجتزء باليد اليمنى لصدق المسح وفي الذكرى عاضده بالشهرة وبما يمكن لما اختاره بالتبعية
للوضوء البياني وبالاقتصار على المتيقن ولا ريب ان الاقتصار على المتيقن اولى واما
الحكم بوجوبه فلا يخلو عن اشكال وفي التمسك بالوضوء البياني تامل فان الاخبار الواردة
في معرض البيان وان دل بعضها على ذلك كموثقة زرارة ورواية ليث المرادي وصحيحة
محمد بن مسلم المتقدمة لكن كثيرا منها خال عن هذه الدلالة ومطلق في مسح الجبهة او الوجه
او الجبينين على اختلاف الاخبار وقد نقلناها وكما يجوز حمل المطلق على المقيد يجوز
القول بكفاية المطلق وحمل المقيد على انه احد افراد الواجب وليس في هذا تاويل بالنسبة
الى الموثقة والصحيحة اذ ليس فيهما الا انه مسح بهما لا الامر به ومع وجوب المطلق لا بد
في الاتيان به الاتيان باحد افراده فحمله ما اتى به ع على ذلك مما لا بعد فيه اصلا نعم
رواية ليث المرادي حيث فيها وتمسح بهما الامر عن ظهور في وجوب كون المسح بهما الكف لكن
الحكم بالوجوب بمجرد تلك الرواية مع ضعفها فالظ نظرا الى الاخبار كفاية المسح بهما او
باحدهما وبعضده الاصل ايض لكن الاحوط متابعة المشهور والوقوف على ما هو المتيقن واما
تخصيص ابن الجنيد باليد اليمنى فلا ملائمة ما ذكر من الوجه لانه تعطيل الاعم وفي الخ
اصح بان في الوضوء تغسل باليد اليمنى وكذا في التيمم يمسح بها ولا يخفى ضعفه فانه ثم الظ
اجزاء المسح بهما سواء كان باصل الكفين او باصابعهما لاطلاق اكثر الاخبار ومما ورد في صحيحة
فيه من المسح بالاصابع كما انه لا جزائه لا التعيين وهل يجب ان يكون ببطن الكفين جعله في الذكرى
اقرب لما ذكره من التعبية للوضوء البياني والاقتصار على المتيقن ولا يخفى انه لا دلالة
للاخبار الواردة في البيان على كون المسح بالبطن لاطلاقها الا انه يحتمل ان المتبادر من المسح
بها اوضاعا الوارد في بعضها هو المسح بالباطن فتامل   ما بدء بالاعلى كما اشعر به من والى
حكم في الذكرى بوجوب ذلك وانه لو نكس فالاقرب المنع اما المساواة الوضوء واما متابعا
للوضوء البياني ونعم الشئ ايض في بش سالكه حكم ببطلان النكس من غير ذكر الاقرب الذي
يشعر بنوع تردد فيه ولا يخفى ما في الاول المنع المساواة بعد تسليم الحكم في الاصل مع انه
لا يجري في بدل الغسل الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل وكذا الثاني اما اولا فلعدم
دلالة الاخبار الواردة في ذلك كما نقلنا على ابتدائه ع بالاعلى الا ان يقال ان الاجماع على
صحة الابتداء بالاعلى يدل على ابتدائه ع به في التيمم البياني اذ لو نكس لوجب حكمهم بوجوب النكس

او القرابة الا انك قد علمت منه ما ماثلنا من وجوب اتباع ما فعله عم في معرض البيان انما هو
فيما علم انه مقصود بالبيان ولا نم ان الابتداء بالاعلى هنا كذلك اذ مسح الوجه الواقع في
الاية الكريمة مما لا اجمال فيه باعتبار الابتداء حتى يحتاج الى البيان اذ ظاهره جواز
الابتداء باي جزء منه كان حتى يجوز ان يكون ابتداؤه عم بالاعلى على تقدير صحته
باعتبار انه احد جزئيات الواجب الكلي لا لوجوبه بخصوصه نعم لا ريب ان الاولى الابتداء
بالاعلى اقتصارا على المتيقن واقتفاء بالمشهور فان في كلام المشايخ ما يقتضي وجوب ذلك
كالحكم به في مقتضر اعلى فتامل   وانه احتمل عنى بان يكون تحديدا للممسوح لا
للمسح كما حمل عليه الى المرافق في اية الوضوء   وهنا القدر من الجبهة لا يخفى ان هذا القدر هو
كل الجبهة فكان من بيانية والمراد ان مسح هذا القدر الذي هو الجبهة متفق عليه ودعوى هذا
الاتفاق ذكره المصـ ره في ي وسبقه الش ره وهو خلاف عبارة الصدوق في الفقيه فان ظاهره مسح
الجبينين والحاجبين فقط لكن لو ثبت ما ادعياه من الاتفاق يجب حمل كلامه على مسحهما
زائدا على الجبهة وفيه تكلف فتامل   وزاد بعضهم مسح الحاجبين نسب في الذكرى هذا القول
الى الصدوق وتبعه الش في ش شا وكلامه في الفقيه على ما اشرنا اليه ظاهر في مسح الجبينين و
الحاجبين فقط وبعد ان حمل تاويله بناء على ما ادعاه للظهور الاتفاق فيفيد زيادة الجبينين
والحاجبين معا لا خصوص الحاجبين على ما نقلاه وقد نقل في المعتبر على ما في النسخة التي عندنا
نقله عنه من ابيه في ي وامسح بهما بين عينيك الى اسفل حاجبيك وهو كما ترى لا يظهر منه
المراد ويمكن ان يكون نظر الش هنا الى ما ذكره ش في التهذيب فانه في بحث مسح الوضوء بعد
كون الباء للتبعيض ورد على نفسه انه على هذا ينبغي ان يكون المسح في التيمم ببعض الوجه
واجاب بعينه العبارة قلنا كذلك نقول لانه عندنا ان المسح يجب في التيمم ببعض الوجه وهو
الجبهة والحاجبان ولا يخفى ظهوره في قوله بما ذكره الش بل يرجى باتفاق الاصحاب عليه فانهم

واخر ودمسح الجبينين اي مع الحاجبين او بدلا عنهما على الاول هو مذهب الصدوق
نقلا للتاويل وعلى الثاني لم اقف على قائله نعم على الاول يحتمل الثاني والاول لكلام الش على
المسحين لا القولين فانهم ههنا قولا اخر لم يتعرض له الش وهو وجوب استيعاب الوجه
وقد نقلوه عن علي بن بابويه في ي ي وهو يلوح من كلام ابن ابي عقيل فانه في ي ولو مسح
ببعض وجهه اجزأه ولا يخفى ان ما نقل عن علي بن بابويه هو وجوب استيعاب الوجه وكلام

ابن

[illegible]

ابن ابي عقيل على ما نقله يعطي جواز الاستيعاب وجواز الاقتصار على مسح بعض الوجه
فهنا قولان لم يتعرض لهما الش والاخبار هي التي تلونا عليك وانت تعلم ان ما يدل
منها على مسح الجبهة هو موثقة زرارة وما يدل على مسح الجبينين هو صحيحة زرارة
في خبر وحسنة ابن بكير عن زرارة وحسنة عمرو بن ابي المقدام وظاهرها الاقتصار على
مسح الجبينين لكن لو ثبت الاجماع على وجوب مسح الجبهة على ما ذكره المصـ والش يجب حملها
على مسحهما زائدا على الجبهة ولما مسح الوجه فيدل عليه صحيحة زرارة وصحيحة داود بن النعمان
وصحيحة ابي ايوب وحسنة الكاهلي وموثقة سماعة ورواية زرارة وصحيحة اسمعيل
بن همام وصحيحة محمد بن مسلم ورواية ليث المرادي وصحيحة زرارة وصحيحة محمد بن مسلم
وما اكثرها وان كان استيعاب مسح الوجه كما نقل عن علي بن بابويه لكن يمكن حملها بقرينة
الروايات الاخرى على ان المراد ما يجب مسحه شرعا وهو الجبهة او الجبينين او هما معا ويمكن
ايضا حملها على الاستحباب او على التخيير بين مسح الوجه وبعضه كما نقلنا عن ابن ابي عقيل
واختاره المحقق في المعتبر ولكن لا يقتصر على اقل من الجبهة ويمكن ايضا حملها على التقية
اذ المعروف بين الجمهور هو وجوب الاستيعاب وانما نقل عن ابي حنيفة جواز الاخلال
بربع الوجه ويؤكده ايضا وجوب التاويل في تلك الاخبار ان السيد المرتضى في المسائل
الناصرية ادعى اجماع الاصحاب على عدم وجوب الاستيعاب وكذا صحيحة زرارة قال قلت
لابي جعفر عم الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك
وقال يا زرارة قال رسول الله صلعم ونزل به الكتاب من الله لان الله عز وجل يقول فاغسلوا وجوهكم
فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى
المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغي لهما ان يغسلا الى المرفقين ثم فصل بين الكلام
فقال وامسحوا برؤوسكم فعرفنا حين قال برؤوسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء
ثم وصل الرجلين بالراس فعرفنا حين وصلهما بالراس ان المسح على بعضهما ثم فسر ذلك
رسول الله صلعم للناس فضيعوه ثم قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا
بوجوهكم فلما ان وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم
ثم وصل بها وايديكم منه اي من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه
يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها فان هذا الحديث الشريف صريح

في عدم وجوب استيعاب مسح الراس والرجلين في الوضوء لمكان الباء فيجري مثله في الوجوه
والايدي في التيمم لقيام العلة ويؤكد ذلك لفظ قوله عم اثبت بعض الغسل مسحا
اه هذا ثم ان استفادة التبعيض من الباء في الاية الكريمة كما فهمه المحقق ومن تبعه
عند من المحققين باعتبار كون الباء فيها للتبعيض فانه من احد معاني الباء على ما قيل
ومثل له بهذه الاية قالوا وفي قوله عم كفاية في ذلك ولا عبرة معه بقول ابن جني ان
اهل اللغة لا يعرفون هذا المعنى بل يورده الفقهاء وكذا لانكار سيبويه ذلك في
سبعة عشر موضعا من كتابه على ان انكارهما مع كونه شهادة على النفي معارض بما اورد
الاصمعي على اثباته وهو انس بكلام العرب واستعمالاتهم ووافقه ايضا جماعة من النحويين
كابي علي وابن كيسان وابن مالك وابن هشام وقال ابن سيد في البيان الباء عندنا للتبعيض
بغير خلاف وابقى الظاهر كلام جل الائمة رض ان مجيئه بمعنى من مما لا انكار عليه ومثل
له بقوله تعالى يشرب بها عباد الله وعلى هذا فيمكن ان يكون افادة التبعيض بهذا الا
ويمكن ان يكون استفادة التبعيض باعتبار تغير الاسلوب والفصل بينه وبين
غسل الوجه بزيادة الباء هنا دونه فانه لا بد لها من نكتة ويمكن ان يكون هي الاشارة
الى التبعيض ولو باستعمالها بمعنى من التبعيضية مجازا فان اقامة بعض حروف الجر مقام
بعض غير عزيز كما هو المشهور بينهم وليس الغرض الاستدلال من الاية الكريمة حتى يتوجه
المناقشة بمنع كون النكتة ذلك وابداء نكتة اخرى لو امكن او منع كون الباء فيها للتبعيض
مع مجيئها لمعان اخرى بل تعويله عم على علمه من خارج بان الباء فيها للتبعيض او ان
تغير الاسلوب للاشارة الى ذلك وعلى ما اشار اليه من تفسيره رسول الله صلعم وبيانه فانه
بيان ما خفي الحكم وما يشير اليه موجه على انه على تقدير كون الباء للتبعيض وقيام قرينة
صالحة للحمل عليه يتوجه الاستدلال ايضا بان يقال ان الاية الكريمة تدل لا بد الا على
وجوب مسح البعض والاصل نفي الزايد هذا على تقدير حمل الباء على الالصاق كما هو
على ما نقل عن سيبويه يمكن ان يقال ان قوله امسحوا برؤسكم ظاهر في استيعاب الراس واما
بعد زيادة الباء فالباء تفيد ان الغرض انما هو الصاق المسح بالراس ويكفي فيه الصاق بعضه
فلا يفيد الاستيعاب وقد صرح بما ذكرنا صاحب الكشاف حيث قال في تفسير وامسحوا برؤسكم
المراد الصاق المسح بالراس وماسح بعضه ومستوعبه بالمسح كلاهما ملصق للمسح براسه وقد

اخذ

اخذ مالك بالاحتياط فاوجب الاستيعاب او اكثره على اختلاف الرواية واخذ الشافعي
باليقين فاوجب اقل ما يقع عليه اسم المسح انتهى ويمكن تنزيل الرواية على هذا ايضا لم
فقوله عم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء ان المسح اللازم
ليس الا المسح بالبعض وعرفنا ان المراد خصوص البعض باشارة الباء وضميمة تفسير النبي
صلعم فتدبر وبما قررنا ظهر ان تشنيع المحقق البهائي ره في حواشي شرح الاصول على مدرك
بانه رجح في يب عدم مجيء الباء للتبعيض محتجا بانكار سيبويه محتجا له ولم يلتفت الى ما
نطق به كلام الامام في تلك الرواية الصحيحة المشهورة التي رواها مشايخنا الثلاثة
المعروفة اعني في وفقيه ويب فان كان قدس الله روحه لم يطلع عليها فعجب وان اطلع
ومع ذلك رجح كلام سيبويه عليها فاعجب انتهى ليس شيئا اذ غاية ما يتطلى منه امكان
توجيه الحديث بما ذكرنا من الوجهين من دون حمل الباء على التبعيض وحمل التبعيض
من مبانيها الحقيقية نعم ما رجحه في يب مخالف لما حكم به في بحث ان الباء للتبعيض
والامر فيه هين اذ اختلاف ارائهم في الراي في الكتابين بل في موضعين من كتاب واحد
غير عزيز منا مثل ثم بعد ما ورد اخبار الوجه فالوجه القول بوجوب مسح الجبهة و
الجبينين جمعا بين الاخبار وعملا بما نقل من الاتفاق على وجوب مسح الجبهة واما
الحاجبان فليس عندنا عين ولا اثر في الاثار فحكمها اما ذكره الشهيد ولا باس بمسحهما كما
ذكره في الذكرى بل هو احوط خروجا من خلاف من اوجبه خصوصا مع ما اشرنا اليه من
اشعار عبارة الشيخ بالاتفاق عليه واستحقر تعليم وبما قررنا ظهر وجه تقييد بعضهم
كما هنا طرفها الانف بالاعلى وان مراده من الطلقة ايضا نيهم الاكثر من ذلك اذ لو لم يجعل
التحديد به في الاخبار حتى يحتمل الطرف الاخر ايضا بل منابه على وجوب مسح الجبهة
وانه حدها اذ الظاهر ان حد الجبهة هو طرف الاعلى لا الاسفل ولم يرد في نص خصوص
الانف وعبارات الاصحاب تشمله وغيره فلا وجه لتخصيص الانف من جملتها ومنه ظهر
ان ما ذكره المصنف في الالفية من انه الى الطرف الاسفل والى غيره ما فيه وفي السرائر بعد ما
ذكر انه مسحها وحدها من قصاص شعر راسه الى طرف انفه الذي يرغم به في سجوده
قال وقد اشتبه على كثير من المتفقهة الطرف المذكور فظن انه الطرف الذي هو المارن
لاطلاق القول في الكتب فلعل نظر المص الى الخروج من قولهم وفيه ما فيه فتأمل ظهر

بين اليمنى ببطن اليسرى كون الممسوح هو ظهر الكفين هو المشهور بين الاصحاب بل كانه لا
خلاف فيه بين القائلين بالمسح من الزند ويشهد له من الروايات حسنة الكاهلي المتقدمة
واما كون المسح ببطن الكفين فهو المعروف بينهم مع الاختيار في الذكرى نعم لو تعذر
المسح بالبطن لعارض من نجاسة او غيرها فالاقرب الاجتزاء بالظهر في المسحين لصدق
المسح وفي الحكم في صورة التعذر باجزاء المسح بالظاهر مع احتمال وجوب التولية تقدير
منافي يجب الضرب بالظهر مع التعذر كلام في هذا المقام فتذكر من الزند بنحو الازاء
هذا هو المشهور بين الاصحاب ونقل عن علي بن بابويه انه قال امسح يديك من المرفقين
الى الاصابع ونقل في السرائر عن قوم من اصحابنا ان المسح على اليدين من اصول الاصابع
الى رؤوسها وقال الصدوق في فقيه فاذا تيمم الرجل للوضوء ضرب بيديه على الارض مرة واحدة
ثم نفضهما ومسح بهما جبينه وحاجبيه ومسح على ظهر كفيه واذا كان التيمم للجنابة ضرب بيديه
على الارض مرة واحدة ثم نفضهما ومسح بهما جبينه وحاجبيه ثم ضرب بيديه على الارض مرة
اخرى ومسح على ظهر يديه فوق الكف قليلا ويبدأ بمسح اليمنى قبل اليسرى وفي ع ذكر انه يمسح
احدى يديك بالاخرى فوق الكف قليلا من غير تفصيل وفرق بين بدل الوضوء او الغسل
ثم ان المسح من المرفق الى اطراف الاصابع على رواية والاظهر ما هو المشهور للروايات الدالة
عليه كصحيحتي زرارة وموثقة وحسنة ابن بكير عنه وحسنة عمرو بن ابي المقدام وحسنة الكاهلي
وصحيحة اسمعيل بن همام المتقدمة واستدل ايضا في ك بالاية الكريمة فان الباء للتبعيض
كما سبق وان اليد هي الكف مع الى الرسغ اي الزند بدليل قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما والاجماع منا ومن العامة منعقد على انها لا يقطع من فوق الرسغ و
ما ذلك الا لعدم تناول اليد له حقيقة وفيهما تامل اما في الاول فلان كون الباء للتبعيض
لا يدل الا على نفي وجوب المسح الى المنكب كما قاله الزهري من العامة لصدق البعضية على تقدير
وجوب المسح الى المرفق ايضا وكذا الى اصول الاصابع بل يمكن ان يجعل مناقضة للقول
الاخير اذ مقتضى الاية الكريمة اجزاء المسح بالبعض مط لكن دل الاجماع على وجوبه الى اصول
الاصابع ولا اجماع في الزايد فظ الاية وجوبه ويعضده الاصل ايضا وايضا يمكن ان يكون
التبعيض باعتبار عدم وجوب مسح الباطن الا ان يكون مذهب ابن بابويه وجوب المسح الى
المرفق ظاهرا وباطنا كما هو مذهب ابي حنيفة والشافعي ويكون الغرض الرد عليه فلا يمكن له

القول

القول يكون التبعيض بذلك الاعتبار واما الثاني فلان عدم تناول اليد لما فوق الرسغ حقيقة
على تقدير تسليمه لا ينفي الا مذهب علي بن بابويه ولا يثبت خصوص القول المشهور لمكان القول
الاخر وهو المسح الى اصول الاصابع الا ان يدعى ظهور نفي كونها حقيقة فيما دونه وان
الاشتباه انما هو فيما فوقه فلذلك تصدى لنفيه فقط وفي البلد الكف من اطراف الاصابع الى
الكف ثم لا يخفى ما في الدليلين من التنافي فانه اذا كانت اليد حقيقة الى الزند فلان
الباء التبعيضية مع وجوب المسح الى الزند عندهم فالتمسك بهما انما يناسب القول بوجوب
المسح الى اصول الاصابع لا القول المشهور فتدبر واحتج لابن بابويه بقوله تعالى وايديكم منه
فاحاله بالايدي على ما ذكره في الغسل اذ الكلام كالجملة الواحدة فيجب التساوي فيهما ولانه لا
بين في الاول لم يحتج في الثاني الى بيان وفيه منع الاحالة على اليد السابقة فان تقييد
المعطوف عليه لا يوجب تقييد المعطوف اجماعا هنا مع وجوب تقدير الباء هنا ولم يكن موجودا
هناك وقد عرفت انه دليل المخالفة بين الحكمين وانه يجب الاستيعاب هناك الى المرفقين
بخلافه هنا واحتج ايضا بما تقدم من موثقة سماعة ورواية ليث المرادي وصحيحة محمد بن مسلم
وفيه مع عدم صحة الاولين واضمار الاولى انه يمكن حملها على التقية لموافقتها للمذهب
الحنفية ولما هو المعمول عند الشافعية وذهب اليه جماعة اخرى من العامة كابن عمر والحسن و
الثوري ويمكن ايضا حملها على الاستحباب جمعا بين الاخبار في المحقق في المعتبر والحق عندي
ان مسح ظ الكفين لازم ولو مسح الذراعين جاز ايضا عملا بالاخبار كلها لكن الكفان على
الوجوب وما زاد على الجواز لانه اخذ بالمتيقن اي الاخذ على هذا الوجه اخذ بالمتيقن اي
حصول البراءة منه او القول بوجوب مسح الكفين فقط وما زاد على الجواز اخذ بالمتيقن وجوبه
وحمل الشيخ هذه الاخبار على ان المراد بالمسح الى المرفق في الحكم لا الفعل لانه اذا مسح ظ الكف
فكانه غسل ذراعيه في الوضوء فيحصل له بمسح الكفين في التيمم حكم غسل الذراعين في الوضوء
ولا يخفى بعده جدا واورد عليه ايضا في ك بانه لا يجري في صحيحة محمد بن مسلم ونحوها
مما كان فيه التيمم بدلا من الغسل كما لا يخفى وفيه ان عدم الاجراء ثم ثم يصير الحكم فيه ابعد
واما ما نقل في السرائر عن قوم من اصحابنا فيمكن الاحتجاج له بحسنة حماد بن عيسى عن
بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن التيمم فتلا هذه الاية والسارق والسارقة
فاقطعوا وقال اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقال امسح على كفيك من حيث موضع القطع

وقَ وماكان ربك نسيا فان ظاهرها ان المراد من اليد حيثما اطلق بدون تحديد يجب
ان يكون على حدٍّ واحد اذ لا يصح تأمّا ارادة تحديد يخالف الاول بدون قرينة تدل
على ذلك اللهم الا ان يمنع الاطلاق الاول وما كان ربك نسيا فيجب المسح من موضع القطع
والقطع عند اصحابنا من اصول الاصابع فيجب المسح ايضا منها لكن لا يخفى انها العمدة
ما رسالها لا تعارض الروايات الاولة ويمكن بعيدا حملها على ان ذكر الآيتين لبيان ان لليد
اطلاقات مختلفة وقوله ع وامسح على كفيك من حيث موضع القطع اي موضع القطع عند
العامة او كان ذلك تقية منه ع في موضع القطع وقوله ع وما كان ربك نسيا اي لم ينس
بيان احكامه ولم يدعها مبهمة بل بينها لرسوله ص ومن بعده لاهل الذكر ع فيجب الاخذ منهم
واما حملها على انه الزامي على العامة وموضع القطع عندهم الزند على ما قيل فلا يطابق حجة
لصحة الالزام فانه ان كان بناؤه على انهم يحملون اليد عند الاطلاق ظاهرة فيها الى الزند
ولذا قالوا بقطعها منه فيجب مسحها ايضا منه الى المنكب فتحديد القطع من الزند ليس بناؤه
على ما ذكر من الظهور ولو سلم فانهم تمسكوا في تحديدها في المسح من المرافق الى نصوصهم
ولا ضير في العدول عن الظاهر بالنص وان كان بناؤه على انهم اذا حملوها عند الاطلاق في القطع
عليها الى الزند فكيفما كان يجب حملها في المسح ايضا على ذلك ففيه منع ذلك اذا كان مستندهم
النص والاثر وذلك علينا ايضا فانا حملناها في آية القطع عليها الى اصول الاصابع وفي
المسح عليها الى الزند تاملا ولا يمكن ان يجمع بين على ما نقلنا عن الصدوق وصحيحة داود
بن النعمان وابي ايوب الخزاز المتقدمتان وما فيهما من مسح اليدين فوق الكف قليلا و
كانه لما كان الظاهر منهما ان التيمم فيهما بدل لبدل الغسل اقتصر في تثنيه في الحكم عليه وحمل
الروايات الاخرى التي اقتصر فيها على مسح ظهر الكف على غيره وفي المقنع عمل بهما من غير
تفصيل وقوله في صحيحة داود فوق الكف قليلا يمكن ان يكون من باب المقدمة ولذا لم يتعرض له
في الروايات الاخرى فالحكم بوجوب ذلك اصالة بمجرد ما في الروايتين لا يخلو عن اشكال
والخبار ايضا في الخزاز محتمل ان يكون الراوي راى الامام عليه السلام مسح من اصل الكف فتوهم المسح
من بعض الذراع ويحتمل ان يكون قوله فمسح وجهه ويديه فوق الكف اشارة الى ان المسح
على الكفين وقوله قليلا اشارة الى انه لا يجب ايصال الغبار الى جميع العضو وان وجب استيعابه
ولا يخفى بعد الوجهين فتدبر   ثم مسح ظهر اليمنى ويجب الترتيب على ما ذكره من الابتداء

يتبين ان المراد من الفوق الظهر منه

بالضرب

بالضرب ثم مسح جبهته ثم يده اليمنى ثم اليسرى وكانه مجمع عليه بين الاصحاب على ما نقله في
التذكرة ويدل عليه ايضا على تقديم الضرب كثير من الروايات المتقدمة وعلى تقديم الوجه
صحيحة ابي ايوب وحسنة الكاهلي هنا وعلى تقديم اليمنى صحيحة محمد بن مسلم فلا وجه لها
مبتدئا بالزند فلو نكس بطل كما قلناه في الوجه كذا في الذكرى والكلام فيه ايضا كما
قلنا في الوجه فتذكر   ويتيمم غير الجنب ممن عليه حدث اه قال في الذكرى ظاهر الاصحاب
ان الاغسال سواء في كيفية التيمم ق في المقنعة وكذلك يصنع الحائض والنفساء والمستحاضة
بدلا من الغسل وروى ابو بصير في مسئلة عن كيفية التيمم للحائض والجنب سواء اذا لم يجدا ماء
وكذا عن عمار بن موسى عن الصادق ع مثله وخرج بعض الاصحاب وجوب تيممين على غير
الجنب بناء على وجوب الوضوء هناك ولا باس به والخبران غير مانعين منه لجواز التسوية
في الكيفية لا الكمية انتهى وفصل المحقق في المعتبر فقال من وجب عليه الوضوء والغسل لا
يجزيه واحد ان شرطنا الضربتين في الغسل وان اجتزأنا بالضربة ففيه تردد ووجه الاجزاء
ان الوضوء كالغسل في صورة التيمم كما لو بال وتغوط فانه يجزي بالمرة ووجه الافتقار الى
تيممين اختلاف النية فان الاول يفتقر الى نية انه بدل عن الوضوء والاخر انه بدل عن الغسل
ولا يجتمع النيتان انتهى ولا يخفى ان الحكم بعدم الاجزاء على تقدير اشتراط الضربتين
محل مناقشة اذ لو اتى بتيمم بضربتين فلا يبعد اجزاؤه عن الغسل والوضوء جميعا اما عن
الغسل فظ واما عن الوضوء فلاشتماله على ما هو بدل عنه واشتماله على ضربة زائدة لا يصلح مانعا
الا ان يثبت ذلك بدليل كان يثبت خروجه بها عن الموالاة المعتبرة فيه شرعا وانا ثبت ذلك
دونه خرط القتاد واما على القول بالاجزاء بضربة واحدة في الجميع كما هو الاظهر على ما
سبق والظ ما ذكره اولا واما ما ذكره في وجه عدم الاجزاء من اختلاف النية ففيه انه
لا دليل على اشتراط قصد البدلية وعلى تقدير تسليمه فلم لا يجوز قصد البدلية عنهما واي دليل
على ما ذكره من عدم اجتماع النيتين وبالجملة فالظ في الاغسال اجزاء تيمم واحد في الجميع
ويؤيده ايضا ما اشير اليه من الروايتين المتقدمتين وان ضربت الاولى هنا كله مع ان الظ
على ما سبق هو القول بعدم احتياج شيء من الاغسال الى الوضوء كما ذهب اليه المرتضى ومعه يسقط
هذا الفرع راسا لكن لا باس بالاحتياط والله تعالى يعلم   ممن عليه حدث يوجب الغسل اه
المقصود غير الجنب على المحدث بالحدث الاصغر فقط مع عدم وجوب التيممين عليه ضعيف

الش بقوله من عليه حدث يوجب الغسل لينفع ذلك ولا يبعد استفادته من سياق كلام المص
ايضا ثم بعد ذلك يرد صدقه على غير الجنب ممن عليه حدث يوجب الغسل مع قدرته على الغسل فقط
او الوضوء فقط مع عدم وجوب التيممين على شيء منهما كما سيشير اليه الش فقيد لدفع ذلك بقوله
عند تعذر استعمال الماء مط اي في كل من الوضوء والغسل مع انه يصدق عليه اي على كل
منهما انه محدث بغير جنب ولا يدفع ايضا ما ذكره الش من التقييد الاول الذي يمكن استفادته من سياق
كلام المص ايضا لصدق ذلك ايضا عليه كما اشرنا اليه فلا بد في اخراجه من قيد اخر كما فعله الش من
التقييد بتعذر استعمال الماء مط اي في كل من الوضوء والغسل كما اشرنا اليه فتامل محب
في النية قصد البدلية الظ من كلام بعضهم كالشيخ علي في شرح القواعد مط وجعل بعضهم كالمص في ش بنا
هنا على اختلاف الحقيقة في التيممين باعتبار الضربة والضربتين فعلى القول بالضربة او الضربتين
فيهما لا حاجة الى القصد ومنهم من نفى اعتباره مط اما القول الاول فلا نظ وجعله اص ق
اما القول الثاني فيستدل عليه بانه مع اختلاف التيممين في الحقيقة لا بد من تمييزها بالنية
وهنا انما يتم فيما لو اجتمع عليه القسمان اما لو علم احدهما خاصة فلانه وجوب التميز عليه لم يكف
التميز في الواقع ولو سلم وجوب التميز بمجرد الاشتراك في المفهوم فحصول التميز فيما نحن فيه لا يتوقف
على قصد البدلية بل ربما امكن بوجه اخر ايضا وهنا يتاتى في صورة اجتماع التيممين ايضا
وبالجملة فالقول باعتبار قصد احدهما على ما يتوقف عليه التميز مما لا وجه له ومنه يظهر قوة
قول الثاني مط واعلم ان الش في ش ذكر انه اذا تيمم الجنب بنية انه يتيمم عن الطهارة الصغرى وكان
تدين الجناية في الشافعي يجوز له الدخول في الصلوة وهذه المسئلة لا نص لاصحابنا فيها على
التعيين والذي يقتضيه المذهب انه لا يجوز له الدخول في الصلوة لان التيمم يحتاج الى نية انه
بدل من الوضوء او بدل من الجنابة واذا لم ينو ذلك لم يصح التيمم وينبغي ان يعيد التيمم وايضا فان كيفية
التيمم مختلف على ما قدمناه من الضربة والضربتين وايضا طريقة الاحتياط تقتضي اعادة التيمم لانه
يصير داخلا في صلوته بيقين وان قلنا انه متى نوى بتيممه استباحة الصلوة من غير صد لجاز له الدخول
في الصلوة كان قويا والاحوط الاول انتهى وانت خبير بانه على ما قدمناه من عدم وجوب قصد البدلية
يندفع ما ذكره الشيخ من التعليل الاول لعدم الجواز واما الثاني فانما يتم لو لم يتيسر الا بنية
التيمم واما لو فرض انه ذكر الجنابة بعد النية واتى بالضربة الثانية قبل فوات محلها فلا مانع
من صحة هذا التيمم باعتبار الوجه الثاني ايضا لكن يحتاج الى الفرض الذي ذكره ليس بمجرد عدم قصد

البدلية

البدلية بل قصد غير ما عليه فلا يصح من هذه الجهة وقيد بانه اذا قصد التيمم الواجب عليه وكان
الواجب عليه بدل الغسل فيقع له ذلك ولا يضره قصد بدليته الطهارة الصغرى بل يقع هنا
القصد منه لغوا كما قيل لصحة الوضوء بنية القربة بدون تعرض للوجوب والندب او بقصد
خلاف الواقع منهما لكن الاعادة احوط كما ذكره ره واستفيد منه علم ان كان التيمم بدلا عن
احدهما والقرينة على التخصيص ما ذكره اولا من اشتراط عدم الماء لانه انما يستقيم فيه كما اشرنا
اليه سابقا فتذكر على القول باختصاص التيمم بذلك قلنا اي بخصوص التيمم لذلك
وعدم مشروعية الغسل كما هو المشهور واما على القول الاخر فهو مشروعية الغسل اذا ساوى
زمانه زمان التيمم ولم يستلزم تنجيس المسجد فلو قيل بالتخيير بين التيمم والغسل فيشكل
قصد البدلية فيه ايضا كما في نظيريه واما لو قيل بتقديم الغسل عليه وان الانتقال اليه
انما هو مع فقد احد الشرطين كما اختاره المص في ش والش في ش شا فيجب قصد البدلية
على هذا فجعل الش ما ذكره مبنيا على القول بالاختصاص بناء على ظهور الحكم فيه دون
القول الاخر لما فيه من الاحتمالين على ان الش ربما لم يحتمل الاحتمال الاول فانه لم يتعرض له
في ش شا اص فيكون الامر عنده مرددا بين القول بالاختصاص مط وبعدم الغسل اليه
بشرطيه ثم عبارة الذكرى لا تخلو عن اشعار بما ذكرنا من الاحتمالين فلعل الش لم يرتض
بالاول منهما وعلى هذا فوجه التخصيص بالقول بالاختصاص ظ وقد جعل سلطان العلماء
ذلك اشارة الى احد المسجدين وح يكون المعنى ان ما ذكرنا من احد المسجدين انما هو مبنيا
على القول باختصاص التيمم باحدهما واما على القول الاخر من عموم الحكم في كل المساجد
فيتم هنا ايضا وعلى هذا فينبغي حمل مباني كلام الش على القول الاول من القولين اللذين
نقلنا او الاحتمال الاول ايضا للقول الاخر لو تفطن له ولعل من لم يهتد باساليب الكلام
يستبعد بان مراد الش هو ما ذكرنا فتامل مع بقاء احتمال العموم بجعله فيه بدلا
اختياريا قلت هنا في الاخير كما ترى فانه على القول باختصاص التيمم بذلك لا يجوز
الغسل اصلا فلا يمكن قصد البدلية الاختيارية الا ان يوجه المراد بالبدل الاختياري فيه هو
ان الواجب الاصلي عليه هو الغسل الا انه مع اختياره والقدرة عليه اوجب عليه بدله وهو
التيمم بضرورة شرعية لا انه بدل اختياري بمعنى انه يجوز له اختيار كل منهما كما في الصورتين
الاوليين وفيه تكلف ولو جعل بدلا اضطراريا بناء على الضرورة الشرعية لكان اظهر و

كيفما كان فالحكم بوجوب قصد البدلية فيه كانه مما لا وجه له اصلا بل الحكم بوجوب قصد البدلية في غيره ايضا محل كلام لو حمل الكلام على الوجه الذي حمله سلطان العلماء يمكن جعل بناء كلامه على القول بالتخيير بين التيمم والغسل كما هو احد الاحتمالين على ما ذكرنا ح لا اشكال عليه لكن فيه بعد كما لا يخفى ولا يخفى ان مما ذكرنا من عدم وجوب الوجوب قصد البدلية فيه انما هو على القول بوجوب قصدها مط اذ لا دليل لهذا القول فيما هو بدل حقيقة كما اشرنا اليه فكيف بمثل هذا البدل الذي بدليته بمجرد الاصطلاح واما على القول بان وجوب قصد البدلية بناء على اختلاف الهيئة في التيممين فالقصد المذكور انما هو لتمييز ما يقصد كما نقلنا عن الذكرى فيمكن ان يقال بوجوب قصد البدلية ههنا ايضا انما هو للتمييز المذكور ولنذكر ان التيمم الذي يقصده هو ما فيه ضربتان فان الحدث الذي عليه موجب للغسل لكن لتعذره في المسجد شرعا انتقل الى التيمم فالتيمم الذي عليه هو ما كان بدلا للغسل بضربتان لكن لا يخفى ان وجوب الضربتين في بدل الغسل لو ثبت فيمكن المنع في مثل هذا البدل محل تامل فتامل ويجب فيه نية الاستباحة ولا يجوز فيه رفع الحدث لانه غير رافع باجماع علمائنا وحيث لم يرفع لم يصح فيه شرعا كما ذكره في نهاية وغيره واورد بالحدث ما ذكرنا سابقا من الحالة المانعة عن الدخول في الصلوة لا نفس [illegible] ونظ ان هذه الحالة لا ترتفع بالتيمم واراد وابرفع الحدث رفعه بالكلية بحيث ينافي بطل الدخول في الصلوة مثلا بعده الى ان يتجدد له حدث اخر وظ ان التيمم لا يرفع الحدث بهذا المعنى اذ لا يجوز له الدخول في الصلوة عند التمكن من الماء وما ذلك الا باعتبار الحدث السابق والا فالتمكن من الماء ليس بحدث اجماعا على ما نقل في المعتبر ولانه لو كان حدثا لوجب استواء المتيممين عند وجود الماء في وجوب الوضوء او الغسل وليس كذلك لوجوب الغسل عنه على المجنب والوضوء على المحدث بالحدث الاصغر فتامل فيه وهذا المراد في قواعده نية الرفع فيه الى غاية معينة اما الحدث او وجود الماء وهو به اراد بالحدث الحالة المانعة في الحال وباراد رفعه رفعه في الجملة وعلى هذا فلا منافاة بين الكلامين اذ ظ ان الاجماع انما هو على ان التيمم لا يرفع الحدث بالكلية بحيث لا يحتاج الى الطهارة بعد وجود الماء ايض لا انه لا يرفعه اص بل رفعه الى غاية على ما ذكرنا فليس الا الاستباحة التي ذكروها وجوزوا قصدها وذكر في الذكرى انه لو نوى رفع المانع من الصلوة صح وكان في معنى الاستباحة وينبغي حمله ايضا

على وفق

على وفق ما ذكرنا اي رفع الحالة المانعة من الدخول في الصلوة في الحال وان بقيت حالة اخرى منعت منه هذا التمكن من الماء وذلك ان محل رفع المانع على رفع المنع فلا حاجة الى اعتبار تعدد الحالة وحينئذ يمكن ان ينوي رفع الحدث الماضي كما جوز ذلك في دائم الحدث وقد مر هنا كلامه سابقا في دائم الحدث واما هنا فلا ادري له وجها فتبصر ولظ الاصحاب الاتفاق على وجوبها والعلامة في نهاية نسب القول بوجوب الموالاة الى علمائنا واستدل عليه بقوله فتيمموا اوجب علينا التيمم عقيب ارادة القيام الى الصلوة بلا فصل بدلالة الفاء الموضوعة للتعقيب بلا مهلة ولا يتحقق التيمم الا بمجموع اجزائه فيجب فعلها عقيب الارادة بقدر الامكان بان يأتي باحدها ثم يعقبه بالباقي من غير فصل واورد عليه في المشارق من المعلوم ان المراد بالتيمم هنا المعنى اللغوي وهو القصد لا التيمم بالمعنى الشرعي ويمكن دفعه بان المراد بالتيمم منها وان كان هو القصد لكن الظ ان المراد بقصد الصعيد فيها اما التيمم الشرعي بجميع اجزائه ويكون ما بعده تفصيلا له في الجملة او قصده بالضرب والوضع عليه وعلى الاول فالامر كما ذكره مد وعلى الثاني فيجب الاتيان بمسح الوجه بعد الضرب والوضع بلا مهلة بدلالة الفاء الثانية وكذا مسح الايدي بحكم العطف على انه اذا ثبت الموالاة في الاولين ثبت في الباقي بعدم القول بالفصل فتامل واستدل عليه ايضا في الذكرى بان التيمم البياني من النبي ص واهل بيته ع وقع فيه متتابعا فيجب التاسي وهذا نظير ما نقلنا عنه في مسح الجبهة من الاستدلال على وجوب الابتداء بالاعلى وفيه ما فيه فتذكر او بالاتمام خاصة ويحتمل البطلان وعله لمحل الواجب والصحة ولان الاتمام لصدق التيمم مع عدمها كذا في الذكرى [illegible] ضعف الثاني وهو كما ترى بل الظ ضعف الاول اذ وجوب شيء في عبادة لا يدل على البطلان مع الاخلال به الا ان يثبت كونه من اجزاء تلك العبادة او شرطا لها التي لا تبطل بدونها ولم يثبت ذلك فيما نحن فيه فالاصل الصحة وان اتم بمقتضى الوجوب فتدبر وعلى القول بمراعاة الضيق فيه فظاهر مع امكان زوال العذر فيه بعده فظ قوة الاول [illegible] في وجوب الموالاة على هذا القول ظ وبناء الش عليه فحكم [illegible] يظهر قوة البطلان مع الاخلال بها فيهما تامل اما في الاول فلان وجوب رعاية ضيق الوقت لا يستلزم وجوب الموالاة البتة لانهم ارادوا بها كما سيذكره الش وجوب

تأخيره الى ان يتيقن مقدار ما يفعله مع باقي الشرائط المفقودة والصلوة تامة الافعال علما
او ظنا وعلى هذا فلا يجب تأخيره عن باقي الشرائط ح فيجوز ان يشتغل بين اجزاء
التيمم ببعض الشرائط المفقودة فلا يحصل الموالاة مع عدم الاخلال برعاية ضيق الوقت
وايضا يمكن ان يظن اولا ضيق الوقت فيتلبس بالشروع في التيمم بعد ثم وعلى هذا فيمكن
له الاخلال بالموالاة بتأخير باقي التيمم الى ان يضيق الوقت فوجوب رعاية ضيق الوقت
لا يدل على وجوب الموالاة كليا وايضا الظ ان المعتبر ضيق الوقت بالنسبة الى ما يريده من
كيفية المشروط طولا وقصرا ولا يجب رعاية ضيق الوقت بحيث لا يبقى الا ما يسع اقل الواجب
وعلى هذا فيمكن ان يشرع في التيمم لضيق الوقت بالنسبة الى ما اراده من طول الصلوة مثلا
ثم يبدو له منه ويسنح له القصر فيمكن له ح الاخلال بالموالاة مع رعاية ضيق الوقت
فافهم واما الثاني فلانه مبني على استلزام رعاية الضيق لرعاية الموالاة اذ لو وجب
الاول ولو صح التيمم بدونها كما هو صريح كلام القائلين بوجوب رعاية الضيق فلم يصح
مع الاخلال بالثاني بحكم الاستلزام بينهما ويرد عليه منع الاستلزام كما ظهر مما ذكرنا
من الوجوه ولو سلم فرعاية الضيق انما يستلزم رعاية الموالاة اذا روعي عدم خروج وقت
المشروط مط وهو ظ ومح فاذا شرع في التيمم مع الضيق وترك الموالاة اما سهوا او عمدا
وان اثم في الاخير فقد حصل رعاية الضيق بدون الموالاة فلا دليل على كون الاخلال
بالموالاة على الوجه مبطلا للتيمم فتفطن   يستحب نفض اليدين جعله في المنتهى مذهب
علمائنا ونسب خلافه الى الجمهور وهو ظ في عدم خلاف فيه بين الاصحاب ويدل عليه من الروايات
المتقدمة في كيفية التيمم موثقة زرارة وما بن بكير وحسنة ابن بكير عن زرارة وحسنة عمرو
بن ابي المقدام ورواية زرارة ورواية ليث المرادي وصحيحة زرارة ثم استحباب النفض في
الضربة الاولى لا غبار عليه واما في الضربة الثانية ايضا على القول بها فمستنده من الروايات
هو رواية ليث وصحيحة زرارة وفي دلالتهما على ما فهموا خفاء كما اشرنا اليه هناك
فتذكر   ينبغي ما عليهما من اثر الصعيد فوق نفض الثوب حركة لينفض على هذا
فلما كان الوارد في الاخبار وعبارات الاصحاب بلفظ النفض فالظ اعتبار تحريك وعدم
الاكتفاء بمسح ما عليهما من الصعيد وان كان ظ الحال ان الغرض من النفض ازالة تلك
الاثار او التخفيف منها لئلا يوجب تشويه الخلقة على ما اشار اليه المصنف في ربما يحصل

ذلك

ذلك بما ذكره من النفخ ايضا اذ لا عبرة بتلك الاعتبارات المستنبطة فالاولى الوقوف على ظاهر
النص فتامل   او مسحهما في حصول المستحب بالمسح بدون التحريك تامل كما اشرنا اليه في
النفخ ومع ذلك ايضا لا يخلو عن شئ اذ ربما كان المستحب هو النفض الذي ظاهره التحريك الذي
يزول معه غالبا بعض اثار الصعيد ويبقى بعض لا المسح الذي يزول معه اثره بالاسرع
واستحب الشيخ مسح اليدين بالاخرى بعد النفض ولا نظر مستنده   او ضرب احديهما بالاخرى
هنا وان كان ضربا من النفض لكن الظاهر افراده من التحريك المجرد فلا وجه للاضراب عنه وايهامه
حصره في احد هذه الوجوه فتبصر وعد في الذكرى من مستحبات التيمم تفريج الاصابع عند الضرب
وقد نص عليه الاصحاب ليتمكن اليد من الصعيد ولا يستحب تخليلها في المسح للاصل انتهى
مع باقي شرائط الصلوة المفقودة ظاهره يجوز تقديم التيمم على باقي الشروط المفقودة كتطهير
الثوب اذا كان نجسا وتحصيل مكان مباح ونحوها ولم ار في كلام القائلين بالضيق تصريحا
بذلك ولا اشعارا اليه بل حيث قالوا لا يجوز التيمم الا اخر وقت الصلوة وبعد تضيقها
وغلبة الظن بفواتها فالظ منه وجوب تقديم باقي الشرائط المفقودة عليه مع الامكان
واستعجاله ولا يوثر ظهور الخلاف فمتى ظن الضيق وتيمم وصلى ثم ظهر الخلاف فلا اعادة
لتحقق الامتثال ونقل في المعتبر ايضا كلام الشيخ في كتب الاخبار بوجوب الاعادة ولم ار
في كلام الشيخ على ما يكون صريحا او ظاهرا فيما ذكره نعم ربما امكن استنباطه من بعض تاويلاته
كما سنشير اليه عنقريب ولو ظهر الخلاف قبل الصلوة فالظ ايضا عدم وجوب الاعادة لما
ذكرنا على قول الشيخ فالاعادة فيه اظهر فتدبر   والا استحبابا كون هذا ايضا اشهر
الاقوال بين المتاخرين غير ظ بل الاشهر عندهم الجمع بين الاخبار بحمل الدال على التاخير
على صورة الطمع والرجاء والدالة على عدمه على غيرها واستحباب التاخير مع عدمه لاجل
ان في الجميع ولم يتعرض له اكثرهم نعم ربما كان مذهب بعضهم والا فنقل عن ابن الجنيد انه قال
ان وقع اليقين بفوت الماء الى اخر الوقت او غلب الظن فالتيمم في اول الوقت احب الي وجوده
المحقق في المعتبر وهو في اكثر كتبه نعم القول بالاستحباب وجه احسن للجمع بين الاخبار وذهب
القائلون بالتوسعة مط فتدبر   والثاني وهو الذي اختاره المص هنا مذهب الاكثر و
ذهب اليه الشيخ ره في كتبه والسيد المرتضى وابو الصلاح وسلار وابن حمزة وابن ابي عقيل وابن البراج
وجماعة من تبعهم وهو ظ كلام المفيد ره وادعى عليه المرتضى الاجماع في الانتصار والناصريات

وامّا دعوى الاجماع عليه من الشيخ والمرتضى في كتبه المعروفة وهي المبسوط والانتصار والجمل وكتاب
الخلاف وهو مع انه نوقش بتمسك بالاجماع في اكثر المسائل لم يتعرض له ههنا فيبعد دعواه في
موضع آخر ولعله ايضا نسب ههنا الدعوى الى الشيخ في كلام غير الشهيد الاّ في ظ الخ حيث احتج الشيخ
والسيد بالاجماع وبعموم الاخبار ويمكن حمله على ان الاحتجاج بهما بان كان احتجاج
كل منهما بواحد منهما لكن كلام الش ههنا صريح في نسبة هذه الدعوى الى الشيخ ايضا وكذا
في ش شا واضاف فيه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد مقبول فضلا عن نقل هذين الامامين
والعجب منه ره انه مع قوله هنا كيف طرح في رسالة الجمعة الاجماع الذي نقله هذان
الامامان مع جم غفير من اعاظم الاصحاب على نفي الوجوب العيني زمن الغيبة وقد كان
مع شهرة نقل الخلاف في هذه المسئلة في كتب الاصحاب بخلاف مسئلة الجمعة فانه ليس من
القول بالوجوب العيني زمن الغيبة اثر اصلا الى زمان تاليف تلك الرسالة قدس الله سره ويعلم
وقد ادعى الاجماع ههنا ابن س ايضا في السرائر فلزم التيمم عند جميع اصحابنا الا من سيلي
من لا نعتد بقوله لانك قد عرفت ما بسم وشيراء الجنب في اخر الوقت عند خوف فوات الصلوة
وخروج وقتها ولا يجوز ان يستعمل قبل اخره وتضيقه على وجه من الوجوه واخر الوقت من
شرطه كما ان عدم الماء بعد طلبه من شرطه انتهى وهو قول الصدوق ره وكذا الجعفي في ظ
كلامه على ما نقله في الذكرى وقوله في المنتهى واستقربه في ف واعلم انه شاع بينهم هذا
النقل عن الصدوق من غير تعيين كتابه وليس ذلك في كتابه المشهور الذي هو يتبع فانه
فيه لم يتعرض لهذه المسئلة اصلا وان كان ذلك لا يخرج عن كلامه على ما نسبه اليه من التحرير
في المعتبر عين كتابه انه المقنع وما عندنا من نسخته يخالف ما نقلوه فانه قال فيه اعلم
انه لا يتيمم الرجل حتى يكون اخر الوقت فاذا تيمم اجزاه ان يصلي بتيممه صلوات الليل والنهار
ما لم يحدث او يصب ماء والاخبار بعضها دال على اعتبار الضيق مط وهو صحيحة محمد
مسلم قال سمعته يقول اذا لم يجد ماء واردت التيمم فاخر التيمم الى اخر الوقت فان فاتك
الماء لم يفتك الارض وموثقة عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله ع منها فاذا تيمم الرجل فليكن
ذلك في اخر الوقت فان فاته الماء فلن تفوته الارض وحسنة زرارة بابراهيم عن احدهما ع
قال اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل
في اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل ومنها ايضا ما رواه

الجمهور

الجمهور عن علي ع في الجنب يتلوم ما بينه وبين اخر الوقت فان وجد الماء والا تيمم والتلوم
الانتظار والمكث ولا يخفى ان في دلالتها على اعتبار الضيق مط تاملا فان قوله ع في الرواية
الاولى فان فاتك الماء يشعر بجوازه وكذا الرواية الثانية والعاشرة وكذا قوله ع في الثالثة
الثالثة فليطلب ما دام في الوقت اذ لا معنى للطلب مع القطع بعدمه لكن روى الشيخ
مثل هذه الرواية بسند اخر عن ابن بكير عن زرارة عن احدهما ع قال اذا لم يجد المسافر
الماء فليمسك ما دام في الوقت فاذا تخوف ان يفوته فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد
الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل وليس فيه ما ذكر من الاشعار فظاهره اعتبار الضيق
مط لكن في سنده زايدا على ابن بكير وفطحيته قاسم بن عروة ولم يوثقوه وما زاد وانه
مدحوه على ان له كتابا هذا مع ان الظ اتحاد الروايتين فمع الاختلاف فيهما لا يبقى التعويل
عليها خصوصا مع كون الطريق الاولى اقوى هذا واما الايراد بان هذه الروايات لا تدل
الا على التاخير في صورة عدم وجدان الماء فلا يثبت بها وجوب رعاية الضيق مط ويمكن
دفعه بعدم القائل بالفصل مع ان ظ موثقة ابن بكير اطلاق الحكم ولا ينافيه قوله فان
فاته الماء اذ لا بعد في حمل فوت الماء على عدم التمكن من استعماله فلا يوجب تخصيصها بالعادم
اولا ولا يخفى ايضا انه لا بعد في حمل عدم الوجدان في الروايات الاخرى على عدم التمكن حتى
يثبت به عموم الحكم لكن لا يمكن ذلك في مقام الاستدلال لاحتمال المعنى الاخر ومن
مؤيداته ما يض للقول بالتضيق موثقة زرارة عن احدهما ع قال قلت رجل دخل الاجمة
ليس فيها ماء وفيها طين ما يصنع قال يتيمم فانه الصعيد قلت فانه راكب ولا يمكنه النزول
من خوف وليس هو على وضوء قال ان خاف على نفسه من سبع او غيره وخاف فوت الوقت
فليتيمم يضرب بيده على اللبد او البرذعة ويتيمم ويصلي وفيه اشتراط خوف الوقت ربما
كان التحديد بمثل ما ذكر من التيمم لا مطلقا مع ضعف الرواية باحدهم هلال اسناد
وبعضها غير مناف لما اشار به الوجه استدلوا بهما من الاخبار للقول بالتوسعة وهي الاخبار
المتظافرة الدالة على ان المتيمم اذا صلى ثم وجد الماء في الوقت لا يجب عليه الاعادة كصحيحة
زرارة قال قلت لابي جعفر ع فان اصاب الماء وقد صلى بتيمم وهو في وقت قال تمت صلوته
ولا اعادة عليه وموثقة يعقوب بن سالم عن ابي عبد الله ع في رجل تيمم وصلى ثم اصاب
الماء وهو في وقت قال تمت صلوته ولا يتطهر ونحوه رواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع

عن رجل تيمم وصلى ثم بلغ الماء قبل ان يخرج الوقت فقال ليس عليه اعادة الصلوة ورواية
معوية بن ميسرة والسند ليس بصحيح لكن لم يوجد معه وما زادوا في هذه الان لركنا ق
سألنا ابا عبد الله ع عن الرجل في السفر لا يجد الماء ثم صلى ثم اتى الماء وعليه شيء من الوقت
ايمضي على صلوته ام يتوضأ ويعيد الصلوة ق يمضي على صلوته فان رب الماء رب التراب
ورواية علي بن سالم عن ابي عبد الله ع ق قلت له اتيمم واصلي ثم اصيب الماء وقد بقي
علي وقت فقال لا تعد الصلوة فان رب الماء هو رب الصعيد وهذه الاسانيد الظ ما ذكره
الشيخ من عدم منافاتها لاعتبار الضيق مط كما انه اما امكان حمل تلك الاخبار على ما
اذا ظن ضيق الوقت وتيمم وصلى ثم ظهر فساد ظنه واصاب الماء قبل خروج الوقت فلا
اعادة عليه ح لتحقق الامتثال لانه مكلف برعاية الضيق بحسب ظنه وقد فعل او حملها
على ما اذا تيمم اخر الوقت ثم صلى بتيممه الصلوة الاخرى قبل اخرها بناء على القول بعدم
اعتبار الضيق في الاستدامة على ما سنذكره انش فاصاب الماء بعد ذلك في الوقت فلا يجب الاعادة
لتحقق الامتثال فلا يخفى ان حمل تلك الاخبار كلها على خصوص الفرضين بعيد جدا واما
حملها على ما ذكره الشيخ من جعل قوله في وقت متعلقا بالصلوة لا باصابة الماء اي انه
حين صلى بتيمم في الوقت لا انه حين اصاب الماء كان في الوقت لانه لو كان في وقت اصابة
الماء الوقت باقيا لوجب عليه اعادة الصلوة فهو في غاية البعد جدا لا احتمال خصوصا فيما
سوى الاولى فبعيد ان يكون نظر الشيخ اليه فالظ ان يكون نظره الى الوجهين ما ذكرنا من الوجهين
ولا يبعد ان يكون ما نقله المحقق عنه من وجوب الاعادة مع ظهور خلاف ظنه كما نقلنا
سابقا استنبط من هنا حيث اطلق وجوب الاعادة على تقدير اصابة الماء في الوقت ح
ايض اول الروايات بهذا الوجه البعيد ولم يتعرض لتاويلها بالوجه الاول الذي ذكرنا
مع انه اظهر مما ذكره حيث انفط منه وجوب الاعادة عنده في صورة وقوع التيمم قبل الاخر
مط ولا يخفى ضعف الوجهين فتامل وذكر الشيخ ايض في تاويل خبر يعقوب بن سالم انه يحتمل
ان يكون المراد انه اصاب الماء وهو في الوقت غير انه لم يفرغ من الصلوة على كلها انما
صلى منها ركعة او ركعتين ثم مضت صلوته يعني ما صلى منها ولم يقطعها ليستأنف من صلوة
اخرى وذكر مثله في تاويل رواية معوية بن ميسرة ايض ويمكن اجراؤه في الروايات الباقية ايض
لكنه ايض في غاية البعد خصوصا بالنسبة الى روايتي معوية وابي بصير وكان طرح الرواية

اولى

اولى من تاويلها بمثل هذه التاويلات بعيدة ان من الاخبار ما يدل على وجوب الاعادة مع
اصابة الماء في الوقت فهي تعارض هذه الروايات وتشيد بناء القول بالضيق اذ لو لم يعتبر
الضيق لم يتوجه الاعادة وهي صحيحة يعقوب بن يقطين ق سألت ابا الحسن ع عن رجل
تيمم فصلى فاصاب بعد صلوته ماء ايتوضأ ويعيد الصلوة ام تجوز صلوته ق اذا وجد
الماء قبل ان يمضي الوقت توضأ واعاد فان مضى الوقت فلا اعادة عليه وموثقة
منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في رجل تيمم فصلى ثم اصاب الماء فقال اما انا فكنت
فاعلا اني كنت اتوضأ واعيد ق الشيخ معناه انه اذا كان قد صلى في اول الوقت
يجب عليه الاعادة فاما اذا كان قد صلى في اخر الوقت فليس عليه اعادة الصلوة واستشهد
بالرواية الاولى ولا يخفى ان الاستشهاد بالرواية الاولى على اعتبار الضيق بما انه
يجعل الاعادة منها باعتبار الاخلال برعاية الضيق فظ انه يجب الاعادة مع
وجد الماء قبل الوقت او بعده ام لم يجد اص مع ان ظ الرواية ان الاعادة باعتبار
وجدان الماء في الوقت وحمل الكلام على ان فرض وجدان الماء في الوقت سبب للحكم
بالاعادة بناء على انه دليل وقوع تيممه قبل الاخر واما اذا فرض وجدانه بعد مضي
الوقت فلا يحكم عليه بالاعادة لجواز انه وقع تيممه مع الضيق كانه بعيد جدا على انه
يمكن المناقشة في الحكم بالاعادة في الصورة الاولى ايض لان وجدان الماء قبل مضي
الوقت على القول بالضيق لا يستلزم الاعادة مط لانه ربما ادعى الضيق بحسب ظنه ثم ظهر
فساده فلا يجب عليه الاعادة وهذه المناقشة وان كان امرها هينا بناء على ان ما
ذكره من الفرض فيها لا يخلو عن بعد فلا بعد في حمل الاطلاق في الرواية على ما هو
الغالب لكن ما ذكرنا اولا لا يخلو عن قوة فالاظهر حمل الرواية على جواز التيمم مع السعة
وحمل الاعادة في صورة بقاء الوقت على الاستحباب ومثله القول في الرواية الثانية على
تقدير تنزيلها على القول بالضيق اذ الظ منها ان لاصابة الماء دخلا في الاعادة وعلى
القول بالضيق لا دخل له فيها بل المناط وجوبها فعلها قبل اخر الوقت بل وقت الضيق
وهو ليس بمذكور في الرواية ايض على ان قوله ع اما انا فكنت فاعلا يومي الى الحمل عليه
لانه ع اسند الاعادة الى نفسه وعلى القول بالضيق الحكم هنا عام بل نقل اسناده ع
الى نفسه غير معقول اذ على تقدير عدم جواز التيمم قبل الضيق كيف يمكن تيممه ع على

هذا الوجه حتى ينافي منه الاعادة ويمكن ان يكون ماخذ ما نقله المحقق من كتابي الاخبار
هو هذا الكلام من الشيخ فانه لا معنى لتيممه في اول الوقت مع عدم جوازه فلا بد من حمله
على ان مراده باول الوقت هو قبل الآخر بظن الضيق ومع هذا فقد حكم بوجوب الاعادة
فعلم ان مذهبه وجوب الاعادة مع ظهور الخلاف ولا يخفى ضعفه اذ العقل من الاخبار
غير غريب مع ان اسناد الظن الفاسد ايضا اليه كانه فاسد فلا تغفل فالظاهر حمل
هذه الرواية ايضا على القول بالسعة وحمل اعادته على الاستحباب اما في صورة وجدان
الماء قبل مضي الوقت موافقا للرواية الاولى او مطلقا وحمل الرواية الاولى على تاكد الاستحباب
قبل مضي الوقت وان استحب مطلقا ويبعد حمل الخبرين على استحباب الاعادة فيرتفع التنافي
بينهما وبين الاخبار الاولة واما القول بوجوب الاعادة بوجدان الماء مع القول بجواز
التيمم في السعة كما نسب ذلك الى ابن الجنيد وابن ابي عقيل مستندا الى صحيحة ابن يقطين
ودليلها ان ذلك ظاهر عبارة الذكرى ايضا فبعيد جدا ونسبة هذا القول اليهما ايضا يخالف
ما نقل عنهما كما اشرنا اليه فيما علقناه على الشرح هذا ويمكن ايضا الجمع بين الاخبار بحمل
الوقت في الاخبار الاولة على آخر الوقت عرفا بحيث لا ينافي بقاء شيء من الوقت بعد التيمم والصلاة
في بعض الاحيان فلا ينافي الروايات الاخرى فتامل وقد استدل ايضا المحقق الاردبيلي في ش
شا للقول بالتوسعة بالروايات الدالة على ان المتيمم اذا اصاب الماء في الصلاة ينصرف منها
ما لم يركع كصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع يصلي الرجل بتيمم واحد صلاة الليل والنهار
كلها فقال نعم ما لم يحدث او يصيب ماء قال قلت فان اصاب الماء وقد دخل في الصلاة
قال فلينصرف وليتوضأ ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلاته فان التيمم احد الطهورين
ورواية عبد الله بن عاصم باسانيد مختلفة غير نقية اوثقها الى الصحة الطريق الذي فيه
الحسن بن الحسين اللؤلؤي لتوثيق النجاشي له لكن ضعفه ابن بابويه وشيخه ابن الوليد
قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم ويقوم في الصلاة فجاء الغلام فقال
هو ذا الماء فقال ان كان لم يركع فلينصرف وليتوضأ وان كان قد ركع فليمض في صلاته ووجه الاستدلال
ان مع ضيق الوقت لا يجري التفصيل والحكم بالانصراف ما لم يركع لاستلزامه فوت الوقت
وفيه انا لا نسلم عدم جواز فوت قدر من الوقت لاستدراك الطهارة المائية كيف وقد جمعوا
على انه اذا اصاب الماء قبل الشروع في الصلاة يتطهر ويصلي بالاطلاق كلامهم على ما ذكره في

بعضه

فيقتضي انه لا فرق في ذلك بين ان يبقى من الوقت مقدار ما يسع الطهارة والصلاة وعدمه
فاذا جاز فوت قدر من الوقت هناك فليجز هنا ايضا على انه احتمال الضيق على الضيق
العرفي لا ينافي هنا ويمكن ايضا حمل رواية زرارة على ان الصورة التي شرع فيها هي بالتيمم
المستدام لا المبتدا وعلى هذا فلا اشكال على القول بعدم اعتبار الضيق في المستدام لكن
الظاهر من رواية عبد الله بن عاصم هو التيمم المبتدا كما لا يخفى ولا يخفى ايضا انه يمكن على تقدير
هذا الاستدلال الاستدلال بصحيحة زرارة او رواية عن ابي جعفر ع في مسألة عن رجل
صلى ركعة على تيمم ثم جاء رجل ومعه قربتان من ماء قال يقطع الصلاة ويتوضأ ثم
يبني على واحدة والجواب الجواب وحملها الشيخ على انه صلى ركعة ثم احدث ما ينقض الوضوء
ساهيا فيتوضأ ويبني كما هو مذهبه ولا يخفى بعد تسليم مذهبه بعد حمل الرواية عليه
فتامل وقد استدل ايضا بالاخبار الصحيحة في جواز صلاة الليل والنهار بتيمم واحد كما في
صحيحة زرارة المتقدمة انفا وكما صحيحة عن ابي عبد الله ع الرجل يتيمم قال يجزيه
ذلك الى ان يجد الماء وغيرهما من الاخبار الكثيرة وجه الدلالة انها تدل على جواز الصلاة
في اول وقتها بالتيمم الواقع قبله لصلاة اخرى ولو كان تاخير التيمم الى آخر الوقت واجبا
لما حسن ذلك لان وجوب تاخير التيمم الى آخر الوقت انما هو لوقوع الصلاة في آخره على
ما هو الظاهر ويدل عليه الخبر الدال على التاخير حيث قال فليتيمم وليصل في آخر الوقت
اذا جاز للصلاة اول الوقت بالتيمم السابق لا يحصل هذا الغرض في غير الصلاة الاولى بل
لا يحصل منها ايضا اذ يجوز للانسان ان يصلي النافلة وانما يجوز ان يتيمم في اول
الوقت بل قبل الوقت للنافلة او لصلاة نذرا ولو ما لا يجوز الا بالتيمم ثم يدخل الوقت
فيصلي بذلك التيمم اول الوقت وفيه ان دلالة تلك الاخبار على جواز الصلاة اول وقتها
بالتيمم الواقع قبل لصلاة اخرى ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد مجرد جواز صلاة الليل والنهار
بتيمم واحد وان كان كل في آخر وقته ولو سلم فالغرض من ما لا سبيل لعقولنا الى ادراكه
وربما كان في المنع من الصلاة اول وقتها بالتيمم المبتدا مصلحة لم توجد ذلك في المنع عنها
بالتيمم المستدام فتامل واستدل ايضا بصحيحة داود الرقي قال قلت لابي عبد الله ع اكون
في السفر فتحضر الصلاة وليس معي ماء ويقال ان الماء قريب منا فاطلب الماء وانا في وقت
يمينا وشمالا قال لا تطلب الماء ولكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل ويأكلك

[illegible]

السبع وغيره انه لا دلالة للخبر على جواز التيمم في السعة لجواز ان يكون المراد النهي عن الطلب مع
الخوف والامر بالتيمم في الوقت الذي يسوغ له شرعا التيمم فيه وظهر انما استدل ايضا بان
الضيق منفي عقلا ونقلا وبهذا استدل للمصنف على رد التضييق في القضاء وتقديمه على
الاداء ما لم يتضيق ولتضا الظن ان الضيق المعتبر ها هنا سعة داو يتعسر مع ان شرعيته سمحة
سهلة وايضا جعل الاوقات بالنسبة الى التيمم سعة وبالنسبة الى غيره شيئا اخر بعيد ولا
يخفى ان دعوى الضيق والحرج في وجوب اداء الصلوة احيانا في اخر وقتها مستعملا احداث
هذا الخلاف مما استدل به فيه فان القول بوجوب الاشتغال بالقضاء وترك جميع الاشتغال
سوى ما لا بد منه حتى الصلوة الواجبة حتى يتضيق وقتها فيه من الضيق والحرج مع كثرة القضاء
ما لا يخفى واما ما ذكره ثامنا فانما يتجه لو بني الامر على التحقيق واما اذا بني على التخمين و
الظن فلا ولو حمل على اخر الوقت عرفا كما حملنا سابقا فالامر اوسع واما ما ذكره تاسعا
من الاستبعاد فضعيف فلا وجه للجمع بينهما بالتفصيل فقد عرفت ان حمل الاخبار الدالة
على التوسعة على ما بينا في الاخبار الدالة على الضيق بعيد جدا والجمع بينهما بما ذكره من
التفصيل لا يخرج عن وجه لما عرفت من اشعار اكثر تلك الاخبار بالرجاء والطمع وبناء الحكم
على الفائت في التاخير وبهذا بل لا يبعد نظرا الى تلك الاخبار والقول بالتوسعة مطلقا وحمل ما
ينافيه من الاخبار على استحباب التاخير اما اولا فلانها لا الاخبار الاولى وعدم صحة الباقية لا
تخرج عن قصور عن اثبات الوجوب بها هنا مع اشتمال الحسنة منها على قصور في المتن ايضا
لما في العمل باطلاقها من العسر والحرج في كثير من الموارد ولعدم ظهور قائل به من الاصحاب سوى ما نقل من
عبارة المعتبر من الميل اليه وبعد وجوب تاويلها يسقط دلالتها على الاطلاق المضايق لامكان وجوده
من التاويل فيسقط معها الدلالة على ذلك فقط كما سنذكره ولعلنا على هذه الرواية في بحث مقدار
الطلب قد ذكر واما ثانيا فلظاهر رواية محمد بن حمران عن ابي عبد الله ع وفي اخرها واعلم انه
ليس ينبغي لاحد ان يتيمم الا في اخر الوقت لظهور لا ينبغي فيما ذكر من الاستحباب وذلك على الروا
صحيحة ولعل وجهه ان الشيخ رواها في باب بحذف الاسناد عن احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي
وهو ممن اجمعت العصابة عن محمد بن سماعة عن محمد بن حمران وبعلها على انه بسند صحيح الظاهر
فلا كلام فيه الى المحمد ان واما حماد فلم يذكر في خبر جعفر محمد بن سماعة محمد بن حمران الا انا
موثقا فالسند صحيح لكن قد ذكر في غيرها ايضا مهملا ومشكل الحكم بالصحة للاشتراك

الان له قرينة على انهما الموثقان هو مجرد شهرتهما لا يكفي لذلك وفي المعتبر ذكر في مسئلة
وجدان التيمم بعد الشروع في الصلوة تعارض هذه الرواية باعتبار دلالتها على المضي
بعد الشروع مطلقا مع الروايات الدالة على الرجوع ما لم يركع ثم ذكر ان تلك الروايات اصلها
عبد الله بن عاصم فهي في التحقيق رواية واحدة ثم بينا الرجح منها الوجه احدها ان محمد بن حمران
اشهر في العدالة والعلم من عبد الله بن عاصم والاعدل مقدم ولا يخفى ان هذا شهادة على
تعديل محمد بن حمران راوي هذه الرواية بل على تعديل محمد بن سماعة ايضا اذ لا عبرة بالتعديل
محمد بن حمران مع عدم عدالة راويه خصوصا مع تعدد الرواة الراوي الاخر فلا بد ان يكون
رواية هذا الراوي الواحد الحال المغاير غير رواياتهم ولا يخفى ايضا انه يستفاد من كلامه تعديل
عبد الله بن عاصم ايضا فلا تغفل منه فانه غير مذكور في كتب الرجال واما ثالثا فلما
القول بالاطلاق والتوسعة باطلاق الاية الكريمة الامرة بالتيمم عند ارادة القيام الى الصلوة
عند عدم وجدان الماء من غير تقييد باخر الوقت وصلها الروايات العاضدة في التيمم كصحيحة
ابن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من
الارض وليصل فاذا وجد ماء فليغتسل وقد اجزته صلوته التي صلى وصحيحة زرارة ومحمد بن
مسلم قال قلت في رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة فتيمم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء اينقض
الركعتين او يقطعهما او يتوضأ ثم يصلي قال لا ولكنه يمضي في صلوته ولا ينقضها لمكان انه
دخلها وهو على طهور بتيمم ولا يبعد ان يقال ان قوله وحضرت الصلوة فتيمم ظاهر في وقوع التيمم
اول الوقت فدلالة هذه الرواية ليست من حيث العموم بل بالخصوص فانهم وصحيحة عبد الله بن
ابي يعفور وعنبسة بن مصعب عن ابي عبد الله ع قال اذا اتيت البئر وانت جنب فلم تجد دلوا
ولا شيئا تغرف به فتيمم بالصعيد فان رب الماء رب الصعيد وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا
عبد الله ع عن رجل اجنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء قال لا يعيد ان رب الماء رب
الصعيد فقد فعل احد الطهورين الى غير ذلك من الاخبار البالغة حد التواتر ولا يخفى ايضا
ان ما يقع في الخبرين الاخيرين من قوله ع ان رب الماء رب الصعيد وقد فعل احد الطهورين وقد ورد
ذلك في روايات اخرى ايضا وكذا ما روي عنهم ع من قولهم هو بمنزلة الماء وقولهم ان الله
جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا وكذا عمومات اخبار الاوقات وفضل اول الوقت وتعيينه
مما يؤكد اطلاق الحكم بالتوسعة وبالجملة فالقول بالتوسعة المطلقة بالنظر الى الاية الكريمة

والاخبار وقوى جدا انه لا يبعد استثناء صورة العلم بوجود الماء والظن به وهذا ايضا
وجه آخر للجمع بين الاخبار لكن يشكل بما نقلوه من الاجماع فالاحوط التاخير الى آخر الوقت
مطلقا خصوصا مع رجاء زوال العذر سيما اذا كان العذر عدم وجدان الماء كما هو مورد
الاخبار ولو تيمم وصلى في آخر وقت الفضيلة ثم اعادهما في آخر وقت الاجزاء لكان ابلغ
في الاحتياط والله تعالى يعلم اما المستدام كما لو تيمم اول الوقت في ظ حتى يتيمم لصلوة
نافلة في غير وقت فضيلة او لقضاء فريضة في غير وقت صلوة جاز له ذلك ويجوز له
ان يصلي به فريضة اذا دخل وقتها لعموم الاخبار التي وردت في جواز الصلوات الكثيرة بتيمم
واحد انتهى هذا الكلام من الشيخ مع انه من القائلين بالمضيق يدل على انه لم يعتبر
التضيق في المستدام وقد تبعه المحقق في المعتبر لكن لم يتلوه ما بينه وبين آخر الوقت
ولا يخفى ضعف تعليل الطرفين اما الاول فلما اشرنا اليه سابقا جواز الصلوات الكثيرة
بتيمم واحد الذي هو مقتضى الاخبار يجوز ان يكون كل في آخر وقته الا ان يتمسك بمجرد الاطلاق
الاخبار وفيه ضعف اذ المفهوم من سياق تلك الاخبار ليس الا كفاية تيمم للصلوات كثيرة
وعدم وجوب التيمم لكل صلوة لا جواز صلوات الليل والنهار بتيمم واحد كما لا يخفى واما
الثاني فلان المعلوم الوارد في الخبر العامي انما هو التيمم لا للصلوة فلا ينافي جواز الصلوة
بل اوله وقتها بعد العلم لزوم تاخيره الى آخر الوقت اولا هنا والظاهر اختياره في ط اذ الاخبار الدالة
على المضايقة على تقدير تسليمها لا يدل الا على وجوب تاخير التيمم الى آخر الوقت لا على
وجوب تاخير العبادة الواقعة به فمن تيمم في آخر الوقت فهو متطهر وبعد دخول وقت الصلوة
يجب عليه الصلوة بها فلا وجه للمنع عنه بلا دليل وليس ما يدل عليه الا ان ظ الحال ان الحكمة
الباعثة على تاخير التيمم هو احتمال رفع المانع وامكان وقوع العبادة بالطهارة المائية
وهذا يجري في الصلوة الثانية وما بعدها ايضا وانت خبير بضعف الاعتماد على مجرد هذا
الظن خصوصا على راي من حكم بالضيق مع العلم ببقاء العذر الى آخر الوقت ايضا اما
ورد في بعض اخبار المضايقة من الامر بالصلوة في آخر الوقت فلا ظهور لها في تاخير كل صلوة
لاحتمال ان يكون المراد الصلوة التي ابتداء التيمم لها ويكون الغرض مجرد ان التيمم المبيح انما
هو بعد مضي الوقت بحيث تقع الصلوة بعده آخر الوقت فتامل ولو نذر ركعتين
في وقت اداء في ظ لا نافلة في النذر الا صيرورة التيمم واجبا وقد صرح هو وغيره بمجرد الذكر
فافهم

في الفريضة بتيمم النافلة ونقل عليه في المنتهى الاجماع اللهم الا ان يقول بمنع النافلة المبتدأة
بالتيمم وبصحة النذر وان لم يكن متعلقه مشروعا قبل النذر او مع امكان مشروعيته في
ثاني الحال وهو بعيد انتهى ووجه البعد في المنع المذكور ان التيمم احد الطهورين وانه بمنزلة
الماء وان الصعيد الطيب طهور فيستباح به النافلة كما يستباح به الفريضة وكما نقلنا
خلاف فيه بينهم في ذلك فلا يبقى الا احتمال المنع من خصوص النافلة الغير الموقتة لا عند
التضيق فيه وعدم امكان اعتبار ذلك فيها وحينئذ اعتبار الضيق لو تم فانما هو
في التيمم الذي للعبادة موقتة بعينها لظهور الاجماع في غيره والاخبار ايضا يمكن تنزيلها على
الغالب وهو التيمم للصلوات الموقتة ولو سلم يكفي في غير الموقتة تاخير التيمم الى وقت فعلها
اذ تستحب صلوة النافلة في كل جزء اراده من الوقت فوقتها عند التخصيص خصوص ذلك
الجزء فوقتها متعين حقيقة فيكفي تاخير التيمم الى ان يقارن الفراغ منه وقتها ثم
على تقدير القول بالمنع عنه فلا يفيد النذر في صحته اذ متعلق النذر لا بد ان يكون
مشروعا فحين لم يشرع النافلة المبتدأة بالتيمم لم يشرع بالنذر ايضا الا ان يقال متعلق
النذر لا يجب ان يكون مشروعا قبل النذر وهنا كذلك اذ النافلة المبتدأة والتيمم
لها وان لم يشرع قبل النذر لكن صارت موقتة بعد النذر فيصح بعد تضيق وقتها وهذا
كالموقتة اصلا ان تستغل بها بغير الواجب فلا يشرع اشتغاله بالنافلة فيه الا
بعد دخولها او يقال ان شرعية النذر باعتبار امكان تحصيل الماء في ثاني الحال وان لم يتيسر في الحال
فمتى امكن ذلك ينعقد النذر ثم ان لم يتيسر له ذلك يجب فعلها بالتيمم ولا يخفى بعد الوجهين
ايضا اما الاول فظ واما الثاني فلان الظ انه اذا لم يشرع النافلة المبتدأة الا مع
الطهارة المائية فصحة نذرها باعتبار امكان تحصيل الماء بعد ذلك انما هي بمعنى مجرد
انعقاده على تقدير حصول الشرط وهو هنا تحصيل الماء الا مط فالحكم هنا بانعقاده مط
ووجوب ادائها بالتيمم بدونه تبين بعيد جدا ثم على الوجه الثاني يختص هذه الحيلة
بصورة امكان رفع الحظر فمن لم يمكن ذلك لا ينفعه ذلك الا ان يكتفي بالامكان الذاتي
ولم يشترط العادي وفيه زيادة بعد هذا واما القول بان تجويز التيمم على هذا الوجه
والصلوة به اول الوقت يجري في الحقوات ما لو الغرض من الحكم بتاخير التيمم فقد اشرنا الى دفعه
سابقا فتذكر واما انتقاض ما اعطاه مرادوافقا جميعا مع احتمال الانتقاض

مطلقا لا يبعد ان يكون وجود الماء والتمكن منه سببا لانتقاض التيمم وان لم يقع
التكليف بالطهارة المائية باعتبار عدم سعة الوقت وانه خبر ما بين الاعلام في نفي البعد
المذكور لكن الحكم بالانتقاض بمجرد ذلك لا بد له من دليل وليس سوى ما ذكر من كونه ظاهر الاخبار
وكلام الاصحاب وفيه تامل اما الاول فلان الاخبار الواردة في هذا الباب على ضربين
منها ما امر فيه بالوضوء او الغسل بعد وجود الماء كصحيحة زرارة المتقدمة فاذا خاف
ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما
يستقبل وصحيحة ابن سنان المتقدمة ايضا اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من
الارض وليصل فاذا وجد ماء فليغتسل وقد اجزأته صلاته ولا يخفى انه ليس فيها الا الامر
بالوضوء او الغسل عند وجود الماء وظاهر ان التكليف بهما منوط ببقاء التمكن فمتى ظهر
عدمه سقط التكليف فليس فيه من التردد في شيء واما انتقاض التيمم فلا يستفاد منه وانما
يتوهم من ان بقاء التيمم ينافي الامر بالطهارة المائية وهو مردود بمنع المنافاة فان التيمم لا
يرفع الحدث وانما يبيح الصلوة مع تعذر الطهارة المائية فاذا فرضنا القدرة عليها فلا
يستباح الصلوة بالتيمم بان بقي ولم ينتقض فلهذا وجب عليه الطهارة المائية ومن هنا
لا يدل على نقضه ونقول ان الامر بها انما هو بحسب الظن اذ الظن مع وجدان الماء والتمكن منه
بقاء التمكن بقدر الطهارة ففي الحال نقض التيمم ووجوب الطهارة المائية فاذا تبين بعد
ذلك عدم التمكن كشف ذلك عن عدم نقض التيمم وعدم وجوبها في الواقع فلا اشكال
ولو قيل انه على هذا لا يمكن الجزم بالوجوب في النية فقد انه يكفي في النية الجزم بتعلق الوجوب
ظاهرا ولا حاجة الى الجزم بتعلقه واقعا والا لم يمكن ذلك في شيء من العبادات لاشتراط
الوجوب الواقعي ببقاء الحيوة لا اقل ولا لنا العلم به فتدبر ومنها الاخبار الدالة على
اجزاء التيمم الى ان يجد الماء كما وقع في صحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع انه يصلي بتيمم واحد
صلوة الليل والنهار ما لم يحدث او يصب ماء كما وقع في صحيحة اخرى منه ايضا عن ابي جعفر ع
ولا يخفى ان دلالتها على انتقاض التيمم بوجدان الماء او اصابته مطلقا قاصر على تقدير عموم
المفهوم وهو ضعيف ضعفا غايته الامر انه لا يمكن الحكم بالاجزاء وصحة صلوة اخرى بهذا
التيمم بعد الوجدان او الاصابة بالنظر الى تلك الاخبار ولا يضر ذلك لجواز ان لا يجري حكم
اطلاق الطهورين وانه منزلة الماء وقد لا تغيو لبطهره كمها ... الاقتضا بها نقاره

الى

لا يقال ان التعدد حسنة زرارة الآتية ... ونحوه ... فافهم [illegible]

الى ان ينقض نقضه واما ما في الصحيحة الثانية قلت فان اصاب الماء ورجى ان يقدر على ماء
اخر وظن انه يقدر عليه فلما اراده تعسر ذلك عليه قال ينقض ذلك تيممه وعليه ان يعيد التيمم فظاهر
استقرار تمكنه من التطهير بالماء الاول وتأخيره باعتبار رجاء الماء الاخر فلا يدل على الانتقاض
مطلقا ومثله رواية حسين العامري قال سألته عن رجل اجنب فلم يقدر على الماء وحضرت
الصلوة فتيمم بالصعيد ثم مر بالماء ولم يغتسل وانتظر ماء اخر وراء ذلك فدخل وقت الصلوة
الاخرى ولم ينته الى الماء وخاف فوت الصلوة قال يتيمم ويصلي فان تيممه الاول انتقض حين مر
بالماء ولم يغتسل هذا واما كلام الاصحاب فلو فرض ايهام بعض عباراتهم ذلك فلا عبرة به مع ما ظهر
ما ذكره اولا فتامل   فان اتفق قبل دخوله في الصلوة انتقض ووجب عليه استعمال الماء
ولو فقده بعد التمكن اعاد التيمم والاطلاق كلامهم يقتضي انه لا فرق بين ان يبقى من الوقت مقدار
الطهارة والصلوة ام لا وهذا يؤيد ما اختاره المحقق في الفرض الذي ذكرناه سابقا في
اول مبحث التيمم من انه اذا ضاق الوقت عن الطهارة المائية مع التمكن من الماء باعتبار انتفائها
زمانا ابدا على ما يقتضيه التراب بيد لا ينتقل فرضه الى التيمم وهذا ما عندنا هيهنا
اجماعا بل ادعى في المعتبر والمنتهى عليه اجماع اهل العلم على الوجه المذكور من الاصحاب لي
نقضه بمجرد وجود الماء والتمكن منه او مع مضي زمان يسع الفعل على هذا الوجه على
اي وجه فلو فقده بعد ذلك اعاد التيمم   وانتقض بالنسبة الى غيرها وفاقا على
ما نقله في المعتبر وغيره ما ذكرنا من الاصحاب   ولو قبل التكبير اتمها مطلقا فقد ذكر قوله
قبل التكبير فيحتمل ان يجعل هذا الاطلاق في مقابل التفصيل الذي يذكره في القول الاخر فقط
وهو ظ   على الاصح وهو مختار المفيد والشيخ في كتب ... والمرتضى في شرح ... علي بن بابويه
في الرسالة على ما نقله في المنتهى وابن البراج وابن ادريس والمحقق ره   عملا باشهر الروايات وهو
رواية ابن بطي المتقدمة عن محمد بن حمران عن ابي عبد الله ع قلت له رجل
تيمم ثم دخل في الصلوة وقد كان طلب الماء ولم يقدر عليه ثم يؤتى بالماء حين يدخل في الصلوة
قال يمضي في الصلوة واعلم انه الى اخر ما سبق   واعتضادا بالنهي وبطلان ... الاستصحاب
ولا فرق في ذلك اه لاطلاق الاخبار وهو جزم المص في ... وفي ط شيء يحتمل قويا انتقاض تيممه
بوجدان الماء في النافلة لجواز قطع النافلة اختيارا فينتفي المانع عن استعماله عقلا وشرعا على
هذا فيحمل الاخبار على الفريضة فافهم   على تقدير وجوبها بالتحريم قطع الصلوة الواجبة

مع الاخبار الاتية انشاء الله فاذا صح اتمامها فلا مقتضى للقطع فيجب الاتمام ويحرم القطع
اللهم الا ان يقال انه خارج كما اذا جمع بين الاخبار بحمل الرجوع قبل الركوع على الاستحباب فانهم
والعدول بجاه فيرد على ما استقربه في الذكرى من استحباب العدول الى النافلة مع
سعة الوقت لتسويغ العدول الى النافلة لتدارك فضيلة الجماعة والاذان وهذا اولى
والحمل على ناسي الاذان ولكنه مربي بفضيلة الجماعة قياس ولو صح لجاز هنا الابطال بغير واسطة
النفل كما في الاصل ومولا يقول به وهذه الايرادات اوردها الشهيد في ذي وتبعه صاحب
وهي متجهة اذا كان بناء ما استقربه على مجرد القياس كما هو الظاهر من كلامه ويمكن ان يكون
بناؤه على حمل الروايات الدالة على الرجوع قبل الركوع كما سيجيء على الاستحباب ويكون ما ذكره
من القياس مؤيدا لذلك لكن اخبارا مع ذلك بدل القطع اختيار الرجوع الى النافلة والقطع
بعده احتياطا وصيانة للفريضة عن الابطال رح فلا يتجه ما ذكره فتدبر الامر الامر العاشر
لما تقدم أه هذا اختيار المحقق ره في المعتبر وقد يسيح في ط انه ينقص متيمه بالنسبة الى غيرها
من الصلوات وقواه ره في ي وما اليه في الذكرة لانه تمكن عقلا من استعمال الماء والمنع الشرعي
لا يرفع القدرة لانها صفة حقيقية والحكم معلق عليها ولا يخفى ضعفه اذ الظاهر تعلق الحكم
على التمكن الذي لا مانع منه بحسب العقلي والشرعي لا القدرة العقلية التي ذكرها هنا
معها في الزام بقاء الطهارة بالنسبة الى الصلوة ونقضها بالنسبة الى باقي الصلوات من التعسف ما لا
منها الرجوع ما لم يركع وهو مذهب الشيخ في نهـ والصدوق وابن ابي عقيل والجعفي و
السيد المرتضى في المصباح والحجة على ما نقل في المنتهى والمذهب الثاني منسوب الى سلار والثالث
مختار ابن حمزة في الواسطة فانه قال اذا وجد الماء بعد الشروع وغلب على ظنه انه ان قطعها
وتطهر بالماء لم يفته الصلوة وجب عليه قطعها والتطهر بالماء وان لم يكن ذلك لم
اذا كرف وقيل يقطع ما لم يركع وهو محمول على الاستحباب ويمكن ان يكون بناء كلامه على القول
بالتضيق كما هو مذهبه على ما صرح به في الوسيلة فحكم في الشق الاول بوجوب القطع بناء على عدم
رعاية التضيق ح يكون مذهبه بعينه مذهب المفيد ولو حمل كلامه على انه تفصيل بعد فرض
رعاية التضيق ح يكون الشق الاول اما بناء على ان المعتبر هو الظن الضيق
وجاز خلافه وان المعتبر هو الضيق العرفي ولا ينافيه التوسعة في الجملة فيكون مذهبه هنا
رابعا كما حصله الش ويمكن ان يكون مستنده في الشق الاول منها ما تقدم من رواية يعقوب بن

يقطين

يقطين الدالة على الاعادة بعد وجدان الماء في الوقت فاستنبط منه قطعها ايضا
بوجدانه في الاثناء واما الشق الثاني فمستنده ما هو مستند الشيخ هنا واما حمل
القطع قبل الركوع على الاستحباب فهذا استشكل في الذكرى مع فرض ضيق الوقت
الخطب فيه سهل بعد ورود النص الصحيح على ما سيجيء فاستظهر الظاهر ان المراد بالرجوع
في الاول على ما صرح به في المنتهى في القول الاول وهو استيناف الصلوة بالطهارة المائية
لان الطهارة شرط وقد فاتت ببطلان التيمم فلا يبقى الصلوة مع فوات شرطها ونقل
عن بعض الجمهور انه جوز البناء كما لو سبقه الحدث وظاهره عدم الخلاف فيه من اصحابنا ولولا
لامكن المناقشة فيما ذكر من التعليل فتدبر والاول مستند الى رواية معاوية بن
الظاهر على وفق المعتبر وفي الذكرى وش ان المراد بها ما تقدم من رواية عبد الله بن عاصم لان
المخالفة كما اشرنا اليه هناك وتعارضهما مع رواية محمد بن حمران التي هي اقوى منها ابا
ما نقلنا ان المعتبر من اشتهر به محمد بن حمران في العدالة والعلم من عبد الله بن عاصم و
صح ايضا في رواته بابهما الخف واحد والذي حلها الله ورواه مع العمل بروايتنا
يمكن العمل بروايته ايضا بان نحملها على الاستحباب ومع العمل بروايته لا يمكن العمل بروايتنا
فيكون روايتنا ارجح ويمكن ان يكون نظر الش الى هذين الوجهين ايضا بان يكون المراد
بكونها اقوى باعتبار السند والدلالة جميعا لكن لا يخفى ضعف الوجه الاول واما الثاني
فيرد عليه انه كما يمكن الجمع بحمل رواية عبد الله بن عاصم على الاستحباب يمكن الجمع ايضا بحمل رواية
محمد بن حمران على ان اتيان الماء كان بعد الركوع حملا للمطلق على المقيد الا ان يقال بعد
باعتبار ما فهم من قوله حين يدخل في الصلوة لم يخلاف حملها على الاستحباب والامر فيه
هين ثم لا يخفى ان ههنا رواية اخرى غفل عنها المحقق ومن تبعه واستدل بها من ذي ك
وي وهي ما تقدم من صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع وفي آخرها قلت فان اصاب الماء وقد دخل
في الصلوة قال فلينصرف فليتوضأ ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم احد الطهورين
ولا يحتج بها ما ذكروه من ترجيح روايتهم من حيث السند بل لا ينبغي حجان تلك الرواية
باعتبار السند نعم يمكن اجراء ما نقلنا من الوجهين الاخيرين فيها ايضا لكن قد عرفت حالهما
واجاب عنها في ك بان المراد بالدخول في الصلوة في مقدماتها كالاذان ويقوله ما لم يركع ما لم
يتلبس بالصلوة ويقول ان كان قد ركع دخوله فيها اطلاقا لاسم الجزء على الكل وهذا مجاز في

معاتبة ابن عامر ايضا كما اشار اليه في المنتهى بلكنه من التكلفات البعيدة التي لا يمكن الجراة عليها
في تاويل الاحاديث وانما الثبت بالجمع بينهما وترجيح حمل الاخبار الدالة على الاول
ما لم يركع على ما اذا كان الوقت ممتدا للانصراف والتوضي بالماء فيجب عليه الانصراف لانه
دخل في الصلوة في غير وقتها الان وقتها اخر الوقت عند تضيق الزمان ولا يخفى انه على هذا
لا وجه للتفصيل بقبل الركوع وبعده وحمل الانصراف قبل الركوع على ما ذكره وعدم الانصراف
بعده على ما اذا ضاق الوقت بعيد جدا من التاويلات التي لا يلتفت اليها اتفاقا ويدل
ايضا لهذا القول صحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع في رجل تيمم قال يجزيه ذلك الى ان يجد الماء
ومثلها من الاخبار خرج ما بعد الركوع بالاتفاق فبقي الباقي على عموم المفهوم وفيه ضعف
على انه يمكن ان يكون المراد بالوجدان هو التمكن شرعا بعد الدخول في الصلوة ثم ان القول
الاول ايضا رواية تشد لسخافة وهو ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم قلت
في رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة فتيمم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء ا ينقض الركعتين او
يقطعهما ويتوضأ ثم يصلي قال لا ولكنه يمضي في صلوته ولا ينقضها لمكان انه دخلها وهو على
طهور بتيمم الحديث وجه الاستدلال ان ما ذكره من التعليل يقتضي وجوب مضي الصلوة مع الدخول
فيها مطلقا وفي متنه صريح برواية عن ابي جعفر ع فلا يجب المنافاة باعتبار الاضمار ولكن
انه يمكن جعل التعليل تعليلا للنفي اي لا يجعل الدخول فيها بالطهور بالتيمم سببا للنقض باعتبار
نقض التيمم وعلى تقدير جعله تعليلا للنفي يمكن ان يحمل على انه دخلها وهو على الطهور بالتيمم
وحكمه ما ذكر من عدم النقض بعدما صلى ركعتين وحاصله ان هذا قسم من الطهور من حكمه
عدم الرجوع في هذه الصورة فلا يلزم منه عدم الرجوع مطلقا وهذا كالتعليل الذي ذكر في
الروايات السابقة حيث علل عدم الرجوع بعد الركوع بان التيمم احد الطهورين فالمراد منه ايضا
انه احد الطهورين وحكمه ما ذكرنا فالتعليل لمجرد عدم الرجوع في الجملة باعتبار كونه
طهورا ومن شانه الاكتفاء به احيانا لا انه احد الطهورين فلا يرجع كما في الطهور الاخر
والا لزم عدم الرجوع قبل الركوع ايضا وتحميل التعليل فيها ايضا جار في ما قبل الركوع ثم
على حمل الرجوع في الاول على الاستحباب بغير تعسف ثم بعد حمل الروايات على احد الوجهين
فلا دلالة لها على اصل الاول اذ الغرض وقع في كلام السائل وحكمه ع بعدم الرجوع فيه يمكن
ان يكون باعتبار عدم الرجوع بعد الشروع مطلقا كما هو القول الاول او بعد الركوع كما هو القول

الثاني او بعد القراءة كما هو القول الثالث ونقل عن ابن الجنيد انه قال بالرجوع ما لم يركع في الثانية
ويمكن ان يكون باعتبار هذه الروايات فتامل وبما تلونا عليك ظهر ان القول بجواز الرجوع
ووجوبه ما لم يركع للشيخ عن بعجان لصحيحة زرارة وما يؤيدها بالروايات الاخرى
وفساد ما ذكروه من التاويل واما الحكم بالوجوب فللنا فيه تامل مع سعة الوقت
لذلك واما ضيقه واستلزام الرجوع لخروج بعض الصلوة عن الوقت فجوازه ايضا محل تامل
ثم هيهنا رواية اخرى لا توافق شيئا من المذاهب وهي ما رواه الشيخ في زيادات باب من
صحيحة زرارة ان رواية عن ابي جعفر ع قال سألته عن رجل صلى ركعة على تيمم ثم جاء رجل
ومعه قربتان من ماء قال يقطع الصلوة ويتوضأ ثم يبني على واحدة فظاهر انه لا يوافق
شيئا من المذاهب سوى مذهب ابن الجنيد ولا يوافقه ايضا فانه الظاهر من كلامه استيناف
الصلوة بوجدان الماء قبل ركوع الثانية لا البناء كما في الرواية ويمكن حملها على الاستحباب
فلا تأبى عن التنزيل على سائر المذاهب غير مذهب ابن الجنيد او على التقية بناء على ما نقلنا
من تجويز بعض الجمهور البناء على ان كلام ابن الجنيد ايضا ليس بصريح في الاستيناف فيمكن
حمله على البناء وحملها الشيخ على انه صلى ركعة ثم احدث ما ينقض الوضوء ساهيا فيتوضأ
ويبني كما هو مذهبه وبعض الصم مذهبه لا يخفى بعد حمل هذه الرواية عليه وفي الخ اورد
هذه الرواية في عداد ادلة الشيخين على مذهبهما في مسئلة الحدث واجاب بمنع صحة السند
ولعل وجهه ان فيه علي بن الحكم ونبه احتمال الاشتراك على تقدير الاتحاد ففيه كلام
لكن الظاهر كما اختاره في صحة توثيقه وقبول روايته لتعديل النجاشي له وما رواه الكشي في ذمه
مع ضعفه لا يدل على الطعن فيه فتامل واما رواية الحسن الصيقل قال قلت لابي عبد الله ع
رجل يتيمم ثم قام يصلي فمر بنهر وقد صلى ركعة قال فليغتسل وليستقبل الصلوة قلت
انه قد صلى صلوته كلها قال لا يعيد فيمكن تنزيلها على مذهب ابن الجنيد وعلى سائر المذاهب
يمكن حملها على الاستحباب فتدبر ثم ان هيهنا مسئلة مهمة لم يذكر في الكتاب وهي ان الواجد
المتيمم عن الحدث الاكبر كالجنابة حدث ما اصغر فهل يجب عليه اعادة التيمم بدلا عن الاكبر او يجب
عليه موجب الحدث الاصغر من الوضوء مع التمكن منه او التيمم بدلا منه مع تعذره
فالمشهور بين الاصحاب هو الاول ونقل عن المرتضى الثاني واحتج في الخ للمشهور بانه بعد التيمم
جنب فلا يجب عليه الوضوء اما المقدمة الاولى فلان التيمم غير رافع للحدث لانه اذا وجد الماء

وجب عليه الغسل ولو كان حدث الجنابة قد ارتفع لما وجب عليه الغسل واما الثانية فظ
وفيه ان ظهور الثانية انما هو في اثناء الجنابة واما بعد التيمم وطريان الحدث عليه فلا
ظهور لها واحتج في شرح شاء ان التيمم لا يرفع الحدث اجماعا وانما يفيد الاباحة فاذا
بطل بالحدث اعاده بدلا من الغسل لبطلان التيمم بالحدث الطاري وحدث الجنابة باق
فلا حكم لحدث الاصغر مع بقائه وفيه نظر لان بطلان التيمم بالحدث الطاري فان التيمم وان لم
يرفع الاكبر لكن اباح الصلوة معه وقد ارتفع عنها والمعلوم من حال الحدث الطاري
ازالة الاستباحة واما ان ذلك باعتبار عود الحدث السابق على ما يجب التيمم بدلا عنه فنظر
اذ يجوز ان يكون باعتبار تاثير حدث الحدث اللاحق موجب المنع عن الصلوة وان بقي
الاستباحة بالنسبة الى الحدث الاول ومحاله انها فيجب دفع موجبه بما هو مقتضاه من الوضوء
او التيمم بدلا عنه ومع احتمال الامرين فالحكم بالاول لا يخلو من دليل وقد بعد ما ثبت
ان التيمم لا يرفع الحدث بالاجماع وغيره احتج للمشهور بان الجنابة باقية والاستباحة زالت
بالحدث الاصغر فيجب التيمم بدلا من الغسل وبما ذكرنا ظهر حاله وايضا واستدل ايضا بقول الباقر عم
في صحيحة زرارة ومتى اصبت الماء فعليك الغسل ان كنت جنبا والوضوء ان لم تكن جنبا
ولعل وجهه ان الحصر في القسمين انما يتم على ما هو المشهور واما على مذهب السيد فيمكن
ان يكون عليه الوضوء مع كونه جنبا بان احدث بعد تيممه حدثا اصغر ووجد من الماء ما يكفي
للوضوء دون الغسل واحتج في المخ بصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عم في رجل اجنب في
سفر ومعه ماء قدر ما يتوضا به قال يتيمم ولا يتوضا ولا يخفى ظهورها في ابتداء
الجنابة فوجوب التيمم عليه حينئذ دون الوضوء لا يدل على ان حكمه ذلك فيما بعد ايضا ومثله القول
ايضا في الاستدلال بما في صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عم عن الرجل الجنب ومعه قدر ما يكفيه
من الماء لوضوء الصلوة ايتوضا بالماء او يتيمم قال لا بل يتيمم الا ترى انه جعل عليه نصف الوضوء
ومثله رواية الحسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله عم وقال السيد ره في شرح ما على ما نقل
ان المجنب اذا تيمم ثم احدث حدثا اصغر ووجد ما يكفيه للوضوء توضا به لان حدثه الاول
ارتفع وجاء ما يوجب الصغرى وقد وجد من الماء ما يكفيه لها فيجب عليه استعماله ولا يجزيه تيممه
لو لم يجد للوضوء لكان مذهبه التيمم بدلا منه واعترض عليه الشهيد في شرح شاء بانه ضعيف
للاجماع على عدم ارتفاع حدثه الاول ونقل عن المص انه قوى في الذكرى ان كان يريد بارتفاع

حدثه

حدثه استباحة الصلوة وان الجنابة لم يبق مانعة منها فلا يذهب الى مخالفة الاجماع وفي
هذه الارادة لا يدفع الضعف لان الاستباحة اذا لم يستلزم الرفع فبطلانها بالحدث
يوجب تعلق حكم الحدث الاول وان خبر بان غرض المص يمكن ان يكون مجرد توجيه كلامه
بحيث يندفع عنه مخالفة الاجماع لا تتميمه لكل وجه فيبعد ما اورده الشهيد عليه على
توجيهه لا يقدح في غرضه الا ان غرض الشهيد الاعتراض على المص بل بناء على ما ذكره
السيد بعد توجيهه وكيفما كان فيرد على الشهيد ان حكمه بان بطلان الاستباحة بالحدث
يوجب تعلق حكم الحدث الاول محل تامل لما اشرنا اليه من ان بطلان الاستباحة يحتمل
وجهين فلا يمكن الحكم باحدهما بلا دليل هنا ولا يمكن الاستدلال للسيد بالاية الكريمة
اذ المستفاد منها عرفا وفي كلام الحكيم على ما هو المشهور وجوب الوضوء كلما ارادوا القيام
الى الصلوة ويخرج ما خرج كالمتطهر بدليل فيبقى الباقي ومنه ما نحن فيه فيجب الوضوء
مع التمكن منه ومع تعذره فلا ريب في ثبوت التيمم بدلا منه ويشهد به الاية ايضا
لكن هذا على تقدير ان يجعل وان كنتم جنبا عطفا على اذا قمتم واما اذا جعل عطفا
على اذا كنتم محدثين المقدر في نظم الكلام ويكون اذا كنتم داخلا على كلا الشقين و
يكون المعنى اذا قمتم الى الصلوة فتوضؤوا ان كنتم محدثين بالحدث الاصغر واغتسلوا
ان كنتم جنبا وان لم تتمكنوا من الماء وكنتم محدثين اما بالحدث الاصغر او الاكبر فتيمموا
فينعكس الامر اذ المحدث المذكور جنب كما ذكرنا فعليه الغسل ومع تعذره التيمم بدلا عنه وعلى
هذا فترجيح المسئلة مبني على ترجيح احد التفسيرين ولا يبعد ترجيح الاخير كما يشهد به للتامل الخبير
بل لا يبعد ايضا على التفسير الاول ان يقال ان المحدث المذكور كما يمكن الاستناد في وجوب الوضوء
عليه او التيمم بدلا منه عند تعذره بقوله اذا قمتم كذلك يمكن الاستناد بوجوب الغسل عليه
والتيمم بدلا منه عند تعذره بقوله وان كنتم جنبا اذ الظاهر منه ايضا في كلام الحكيم تعلق الحكم
بهم كلما صدق عليهم انهم جنب لا انهم جنبا في الجملة ولهذا يمكن الاستدلال بها على وجوب
الغسل عند كل جنابة وعلى هذا فقول المتيمم لما لم يرتفع حدثه وصدق عليه الجنب فمقتضى
الاية وجوب الغسل عليه او التيمم بدلا مع تعذره دائما لكن خرج عنه ما لو تعذر الغسل و
لم يقع حدث منه بعد تيممه بالاجماع على كفاية التيمم الاول وعدم وجوب اعادة التيمم عليه بلا
تخلل حدث واما بعد حدوث الحدث فلا اجماع فيحكم بوجوب التيمم عليه بدلا من الغسل لتعذره

نزل الدنيا اناس قبلنا
رحلوا عنها وخلوها لنا
ونزلنا هاكما قد نزلوا
ونخليها لقوم بعدنا

الغسل وعلى هذا فمفاد الاية الكريمة وجوب الوضوء او التيمم بدل له عليه مع الغسل او التيمم بدله
لكن اذا كان وجوب الوضوء والتيمم بدل الغسل او التيمم بدله عليه خلاف الاجماع فينبغي التامل
في ترجيح احدهما فالاية على التفسير الاول لا ترجح قول السيد بل تحتمل الوجهين ولا يبعد
ترجيح الاكتفاء بالتيمم بدل الغسل كما في مبدله اذ مقتضى الاية على التفسير الاول وجوب
الوضوء والغسل معا على الجنب عند ارادة القيام الى الصلوة وقد ظهر بالاجماع سقوط
الوضوء مع الغسل فالمذكور الحكم في بدله ايضا كذلك بخلاف الحكم بوجوب الوضوء او التيمم
وسقوط التيمم بدل الغسل اذ لا شاهد له اصلا وقد ظهر بما ذكرنا بعض الشواهد على ترجيح التفسير
الاخر فتامل هذا ما اردنا ايراده في كتاب الطهارة طهرنا الله عن درن ما جنيناه وكتب
علينا نقيرا او قطميرا ووفقنا في مستقبل حالنا الاستدراك لما فاتنا فيما مضى صغيرا
وكبيرا وتدارك ما يرجى به الفوز بالنجاة يوما عبوسا قمطريرا وصلى الله على خاتم الرسل الذي
ارسل بالكتاب بشيرا ونذيرا واهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
الذين من اخلد اليهم خلد في الجنة ومن سلك غيرهم صلى سعيرا وكتب مؤلفها الفقير الى رحمة
ربه البارى جمال الدين محمد بن حسين الخوانسارى اوتيا كتابهما يمينا وحوسبا حسابا
يسيرا وكان ذلك في شهر رمضان المبارك سنة اربع وماة بعد الالف
من الهجرة صلى الله على مهاجرها وسلم تسليما كثيرا

وقد وقع الفراغ من كتابته
في شهر رمضان
١٢١٢